اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و خوض مت کرو بلکہ اس کی مخلوقات میں غور و فکر کرو۔ (الحدیث)

سُبحانَ الرَّحمٰن

عن الجسم والجهة والمكان

مجسمہ زمانہ یعنی نام نہاد سلفیوں کے عقیدۂ جہت
ومکان کے ردّ میں ایک مدلل و جامع علمی دستاویز

مصنف

علامہ پیر محمد ثاقب اقبال شامی

چیئرمین و سرپرست اعلیٰ تحریک کنز الہدیٰ انٹرنیشنل

ناشر

تحریک کنز الہدیٰ انٹرنیشنل (یو۔کے)

اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و خوض مت کرو بلکہ اُس کی مخلوقات میں غور و فکر کرو۔ (الحدیث)

سُبْحَانَ الرَّحْمٰن

عَنِ الجِسْمِ وَالجِهَةِ وَالمَكَان

مُجَسِّمَۂ زمانہ یعنی نام نہاد سلفیوں کے عقیدۂ جہت
ومکان کے ردّ میں ایک مدلل وجامع علمی دستاویز

مصنف

علامہ پیر محمد ثاقب اقبال شامی

چیرمین وسرپرست اعلیٰ تحریکِ کنز الھدیٰ انٹرنیشنل

ناشر:

تحریکِ کنز الھدیٰ انٹرنیشنل، یوکے

جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب	:	سبحان الرحمن عن الجسم والجهة والمكان
مصنف	:	علامہ پیر محمد ثاقب اقبال شامی
صفحات	:	۳۴۸
اشاعت	:	طبعۂ اولیٰ: شعبان ۱۴۳۹ھ/ اپریل ۲۰۱۸ء
تعداد	:	۱۱۰۰
ناشر	:	کنزالھدیٰ انٹرنیشنل یوکے
ویب سائیڈ	:	www.kanzulhuda.com
ای میل	:	info@kanzulhuda.com
فیس بک	:	www.facebook.com/pirsaqibshaami

تحریک کنزالھدیٰ انٹرنیشنل کے عالمی روابط:

برطانیہ:

(۱) عرفان ریاض ثاقبی (مرکز) 00447756681107

(۲) جواد چشتی ثاقبی (مرکز) 00447578849698

(۳) شجاع فرید ثاقبی (مرکز) 00447801735395

پاکستان:

(۱) سہیل ریاض ثاقبی (اسلام آباد) 0092300855550

(۲) ریاض ثاقبی (اسلام آباد) 00923237818888

(۳)	معظم ثاقبی (کراچی)	00923333448872
(۴)	ماجد ثاقبی (لاہور)	00923338805050
(۵)	سید رفاقت ثاقبی (لاہور)	00923104645413
(۶)	حسن رضا ثاقبی (راولپنڈی)	00923335359429
(۷)	انیل چشتی ثاقبی (آزاد کشمیر)	00923345793943
(۸)	چوہدری منیب ثاقبی (آزاد کشمیر)	00923025896914

ھندوستان:

(۱)	فرقان احمد ثاقبی (حیدرآباد)	00919461643916
(۲)	محمد رفیق ثاقبی (بنگلور)	00917892489272
(۳)	عرفان شریف ثاقبی (بنگلور)	00918884057885
(۴)	محمد ہاشم ثاقبی (دہلی)	00918860544921
(۵)	سیّد اعزاز ثاقبی (مدھیہ پردیش)	00918358085881
(۶)	شان احمد ثاقبی (اُترا کھنڈ)	00919917156708
(۷)	نور خان ثاقبی (ممبئی)	00919920709795
(۸)	محمد عمران ثاقبی (ہُبلی، کرناٹک)	00917411900732
(۹)	سید عبداللہ کامران ثاقبی (تلنگانہ)	00918686659385
(۱۰)	قاضی فرحان ثاقبی (عثمان آباد، مہاراشٹر)	00919049490100
(۱۱)	مُعین احمد ثاقبی (احمد آباد، گجرات)	00918963038533
(۱۲)	عبدالمقیم ثاقبی (راجستھان)	00919772337037
(۱۳)	شیخ محسن ثاقبی (ویسٹ بنگال)	00918582967852
(۱۴)	شیخ اسجد ثاقبی (حیدرآباد)	00919949687970

(۱۵) محمد عارف ثاقبی (ناسک مہاراشترا) 00919209963147

امریکہ:

(۱) محمد عفان ثاقبی (کیلیفورنیا) 0015625671137

(۲) احمد رضا ثاقبی (شکاگو) 0017739542989

(۳) زکی سلطان ثاقبی (ہوسٹن) 0017133676753

جنوبی افریقہ:

(۱) رضوان ایوب ثاقبی (پریٹوریا اور کیپ ٹاؤن) 0027721812652

(۲) رضا ثاقبی (ڈربن) 0027613341573

ماریشیس:

(۱) اجمیر احمد ثاقبی 0023052521266

متحدہ عرب امارات:

(۱) سید کامران ثاقبی (دبئی) 009710581599386

(۲) حمید رحمن ثاقبی (ابوظبی) 00971552000686

کینیڈا:

(۱) بلال اعوان ثاقبی (ٹورنٹو) 0016479894985

(۲) محمد صابر ثاقبی (مونٹریال) 0015148368556

فرانس:

(۱) محمد عمیر ثاقبی 0033615546035

(۲) ارسلان ثاقبی 0033619046898

ہالینڈ:

(۱) محمد مختار ثاقبی 0031652090444

ناروے:

(۱) محمد صدیق ثاقبی 004746382084

سویٹزرلینڈ:

(۱) سکندر ثاقبی 0041765582355

آسٹریلیا:

(۱) محمد زاہد ثاقبی 0061449744786

نیوزیلینڈ:

(۱) محمد وسیم ثاقبی 0064220703829

شرفِ انتساب

فقیر اپنی اس کاوِش کو اپنے مرشدِ کریم

بیہقیِ وقت، مناظرِ اعظم، امام المفسرین، شیخ الحدیث والتفسیر،

فنا فی الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، جامع المعقول والمنقول، سیدی ومرشدی،

پیر طریقت، رہبرِ شریعت، حضرت علامہ مفتی **منظور احمد فیضی** رحمہ اللہ تعالیٰ

اور اپنے **والدینِ کریمین** حفظہما اللہ تعالیٰ کے ساتھ ساتھ

اپنی صالحہ **دادی صاحبہ** مرحومہ غفر اللہ تعالیٰ لہا

کی طرف منسوب کرتا ہے

جن کی صالح اور بافیض تربیت نے

اِس ذرۂ ناچیز کو تابندگی بخشی۔

فقط

اسیرِ بارگاہِ فیضی

محمد ثاقب اقبال

چیرمین وسرپرست اعلیٰ تحریکِ کنز الہدیٰ انٹرنیشنل

فہرستِ کتاب

(۱) ابتدائیہ ---------------------- (۱۴)
(۲) سببِ تالیف ---------------------- (۱۷)
(۳) اللہ عزّوجلّ کی تنزیہ میں اہل سنّت و جماعت کے عقیدے (۲۰)
(۴) بابِ عقائد میں معتبر دلیلیں ---------------------- (۲۳)
(۵) بابِ عقائد میں سوادِ اعظم کی حُجیت ---------------------- (۲۵)
(۶) بابِ عقائد میں عقل کی حجیت ---------------------- (۳۲)
(۷) فائدہ ---------------------- (۳۷)
(۸) ضروری اصطلاحات ---------------------- (۳۸)
(۹) حکمِ عقلی کی قسمیں ---------------------- (۳۸)
(۱۰) واجب ---------------------- (۳۸)
(۱۱) محال ---------------------- (۳۹)
(۱۲) ممکن ---------------------- (۳۹)
(۱۳) محدود ---------------------- (۳۹)
(۱۴) متناہی اور غیر متناہی ---------------------- (۴۰)
(۱۵) جوہر ---------------------- (۴۰)
(۱۶) عرض ---------------------- (۴۱)
(۱۷) جسم ---------------------- (۴۲)
(۱۸) بُعد، ابعادِ ثلاثہ ---------------------- (۴۳)

(۱۹) حَیِّز اور مُتَحَیِّز ------------------- (۴۳)
(۲۰) مکان ------------------- (۴۳)
(۲۱) جہت ------------------- (۴۴)
(۲۲) قدیم وحادث ------------------- (۴۶)
(۲۳) عِطرِ تحقیق: عقیدۂ اہل سُنت کا خُلاصہ ---------- (۴۷)
(۲۴) تنزیہ باری تعالیٰ کا ثبوت قرآن واحادیث سے ---- (۵۰)
(۲۵) ناصر البانی کی گمراہ کن وضاحت کا جواب ------ (۶۰)
(۲۶) تتمہ: البانی کا خُدا کو مخلوق پر قیاس کرنا -------- (۶۲)
(۲۷) فائدہ: شبِ معراج میں عرش پر دیدارِ الٰہی کی حکمت -- (۷۰)
(۲۸) سوادِ اعظم اہلِ سُنّت کا اجماعی عقیدہ ---------- (۷۱)
(۲۹) عقلِ صحیح کا فیصلہ ------------------- (۸۳)
(۳۰) دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے اللہ تعالیٰ کے
جسم ومکان سے پاک ہونے کا اِثبات --------- (۸۳)
(۳۱) دلائل عقلیہ قطعیہ سے اللہ تعالیٰ کے
جہت ومکان سے پاک ہونے کا اثبات -------- (۸۷)
(۳۲) متقدمین ومتاخرین علما وائمہ کے اقوال --------- (۹۲)
(۳۳) حضرتِ علی مُرتضیٰ کرّم اللہ تعالیٰ وجہہ کا عقیدہ ----- (۹۲)
(۳۴) امام زین العابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ------- (۹۳)
(۳۵) امام جعفر صادق رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ --------- (۹۳)
(۳۶) امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ --------- (۹۴)
(۳۷) فائدہ: معتزلہ کے دیدارِ الٰہی کے انکار کے ردّ میں --- (۹۵)

(۳۸) امام اعظم، صاحبین اور امام طحاوی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقیدہ (۹۸)
(۳۹) اللہ تعالیٰ کی جسم، جہت و مکان سے
پاکی پر چاروں اماموں کا اتفاق ---------- (۱۰۰)
(۴۰) امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۰۲)
(۴۱) امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۰۳)
(۴۲) امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے وہابی استدلال کا جواب (۱۰۵)
(۴۳) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۰۷)
(۴۴) مُجَسِّمَہ حنابلہ کون؟ ---------- (۱۰۹)
(۴۵) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ پر الزام تجسیم کا جواب - (۱۱۲)
(۴۶) امام ابن حِبّان رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۱۶)
(۴۷) سُنی اور بدعتی کی تعریف ---------- (۱۱۸)
(۴۸) امام اہل سُنّت ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ - (۱۲۱)
(۴۹) امام اشعری علیہ الرحمۃ پر اثباتِ جہت و مکان کے افترا کا جواب (۱۲۲)
(۵۰) امام اہل سُنّت ابو منصور ماتُریدی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ - (۱۲۴)
(۵۱) فیصلہ کیجیے ---------- (۱۲۵)
(۵۲) امام ابوبکر باقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۲۶)
(۵۳) علامہ ابن بطال رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۲۷)
(۵۴) حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۲۷)
(۵۵) غوثِ اعظم، شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عقیدہ (۱۲۹)
(۵۶) تنبیہِ ضروری: غنیۃ الطالبین میں الحاق ---------- (۱۳۲)
(۵۷) سلطان صلاح الدین ابن ایوب رحمہا اللہ تعالیٰ کا عقیدہ (۱۳۳)

(۵۸) امام فخر الدین عمر رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---- (۱۳۵)
(۵۹) سلطان العلما ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ -- (۱۳۵)
(۶۰) امام ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ------- (۱۳۶)
(۶۱) علامہ صفی الدین ہندی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ----- (۱۳۶)
(۶۲) سعد الملۃ والدین علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ (۱۳۸)
(۶۳) علامہ عضد الدین الایجی رحمہ اللہ تعالیٰ اور
سید شریف جرجانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ -------- (۱۳۹)
(۶۴) علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ----- (۱۴۰)
(۶۵) علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ------ (۱۴۲)
(۶۶) علامہ جلال الدین محلّی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ----- (۱۴۳)
(۶۷) سلطان محمد فاتح رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ --------- (۱۴۳)
(۶۸) علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---- (۱۴۵)
(۶۹) علامہ شہاب الدین قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ -- (۱۴۶)
(۷۰) شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ --- (۱۴۷)
(۷۱) مُلّا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ---------- (۱۴۷)
(۷۲) مجسمہ ومشبہہ کا شرعی حکم ------------ (۱۴۹)
(۷۳) فقہاے حنفیہ کے نزدیک ------------- (۱۵۰)
(۷۴) متکلمین کے نزدیک --------------- (۱۵۲)
(۷۵) تنبیہِ ضروری: تصورِ ذہنی کی عبادت کے ردّ میں ---- (۱۵۹)
(۷۶) یہودیوں کے عقائد ---------------- (۱۶۱)
(۷۷) مجسمہ اور مشبّہہ کے عقائد کی تفصیل ---------- (۱۶۳)

(۷۸) ابن تیمیہ کے عقائد ---------------- (۱۶۷)

(۷۹) ابن تیمیہ ائمۂ اہل سُنت کی نظر میں ---------- (۱۶۷)

(۸۰) ابن تیمیہ کی تشبیہ وتجسیم اُس کی عبارتوں کی روشنی میں ۔ (۱۷۶)

(۸۱) مُحکم ومُتشابہ ---------------- (۱۹۸)

(۸۲) حقیقت ومجاز ---------------- (۲۰۲)

(۸۳) مجاز کا ثبوت قرآن کریم میں ---------- (۲۰۴)

(۸۴) نَص ---------------- (۲۰۷)

(۸۵) فائدہ ---------------- (۲۰۸)

(۸۶) ظاہر ومؤول ---------------- (۲۰۸)

(۸۷) محکم ومتشابہ کی تعریف میں قولِ مُحقَّق ---------- (۲۱۰)

(۸۸) محکم ومتشابہ کی تعیین میں اہل سُنت کا طریقہ ----- (۲۱۳)

(۸۹) مُتشابہات کی تاویلِ اجمالی اور تاویلِ تفصیلی ----- (۲۱۶)

(۹۰) متشابہات کے ظاہر سے استدلال کے ردّ میں بنیادی قاعدہ (۲۲۵)

(۹۱) سلف اور متاخرین مُشبہہ کے عقائد کے درمیان فرق ۔ (۲۲۸)

(۹۲) آیات واحادیث صفات میں سلف کے
قول "الإجراء علی ظاهرها" کا معنیٰ ------- (۲۳۵)

(۹۳) اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا "کیف" سے پاک ہونا ۔ (۲۳۹)

(۹۴) اہل سُنّت اور مُعطِّلہ کے عقائد کے درمیان فرق --- (۲۴۵)

(۹۵) داخلِ عالم یا خارجِ عالم؟ یا دخول وخروج سے پاک؟ ۔ (۲۵۲)

(۹۶) متشابہات میں تاویل وتفویض کا اختلاف لفظی ہے -- (۲۵۴)

(۹۷) تاویلِ اجمالی کا ثبوت حدیثِ صحیح سے -------- (۲۵۸)

(۹۸) سلف سے متشابہات کی تأویلِ تفصیلی کا ثبوت ----- (۲۶۱)
(۹۹) پہلا ثبوت ---------------------- (۲۶۱)
(۱۰۰) دوسرا ثبوت ---------------------- (۲۶۳)
(۱۰۱) تیسرا ثبوت ---------------------- (۲۶۳)
(۱۰۲) چوتھا ثبوت ---------------------- (۲۶۴)
(۱۰۳) پانچواں ثبوت ---------------------- (۲۶۶)
(۱۰۴) چھٹا ثبوت ---------------------- (۲۶۷)
(۱۰۵) ساتواں، آٹھواں اور نواں ثبوت ----------- (۲۶۸)
(۱۰۶) دسواں ثبوت ---------------------- (۲۷۰)
(۱۰۷) گیارہواں ثبوت ---------------------- (۲۷۱)
(۱۰۸) بارہواں ثبوت ---------------------- (۲۷۳)
(۱۰۹) تیرہواں ثبوت ---------------------- (۲۷۳)
(۱۱۰) چودھواں ثبوت ---------------------- (۲۷۴)
(۱۱۱) پندرہواں ثبوت ---------------------- (۲۷۶)
(۱۱۲) ابن تیمیہ کا آیتِ صفت کی تأویل کرنا --------- (۲۷۷)
(۱۱۳) اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش کی تشریح -------- (۲۷۹)
(۱۱۴) تنبیہ ضروری: استوا کے غلط ترجمے پر ----------- (۲۸۲)
(۱۱۵) استوا علی العرش کے بارے میں ائمہٴ اہل سُنت کے اقوال (۲۸۳)
(۱۱۶) استوا علی العرش کی تأویلِ تفصیلی میں چار نفیس وجہیں -- (۲۸۸)
(۱۱۷) شرحِ حدیثِ نزول ---------------- (۲۹۲)
(۱۱۸) شرح حدیث جاریہ ---------------- (۳۰۳)

(۱۱۹) حدیثِ جاریہ سے مُشبّہہ کے باطل استدلال کا الزامی جواب (۳۰۶)

(۱۲۰) حدیثِ جاریہ سے باطل استدلال کا اجمالی جواب۔۔ (۳۰۷)

(۱۲۱) حدیث جاریہ سے باطل استدلال کے جواب کی تفصیل (۳۱۰)

(۱۲۲) مُلاحظۂ اُولیٰ: خبرِ واحد کو ردّ کرنے کے اسباب۔۔۔۔۔ (۳۱۰)

(۱۲۳) قصۂ جاریہ کا ظاہر عقل کے مخالف۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ (۳۱۱)

(۱۲۴) قصۂ جاریہ کا ظاہر اجماع کے مخالف۔۔۔۔۔۔۔۔۔ (۳۱۲)

(۱۲۵) قصۂ جاریہ کا ظاہر حدیث متواتر کے مخالف۔۔۔۔۔۔ (۳۱۳)

(۱۲۶) ملاحظۂ ثانیہ: صحیح مسلم میں مروی قصّۂ جاریہ کی اسنادی حیثیت (۳۱۴)

(۱۲۷) ملاحظۂ ثالثہ: خبرِ واحد کی عدمِ قطعیت۔۔۔۔۔۔۔۔۔ (۳۱۶)

(۱۲۸) ملاحظۂ رابعہ: قصۂ جاریہ میں شذوذ واضطراب کا بیان (۳۱۹)

(۱۲۹) قصۂ جاریہ کے الفاظ میں مخالفت واضطراب کی شہادتیں (۳۲۰)

(۱۳۰) قصۂ جاریہ کے باب میں سب سے راجح اور محفوظ روایت (۳۲۴)

(۱۳۱) راجح ومحفوظ روایت پر وہابیہ کے اعتراض کا جواب۔۔ (۳۲۶)

(۱۳۲) ملاحظۂ خامسہ: صحیح مسلم میں مروی الفاظ کی صحیح تشریحات (۳۲۹)

(۱۳۳) خاتمہ: آیات واحادیثِ صفات
کے ظاہر میں تعارض کے بیان میں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ (۳۳۹)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی حبیبہ الکریم و علی آلہ و أصحابہ أجمعین۔

ابتدائیہ

صحابہ کرام، سلف صالحین، ائمۂ مجتہدین اور اُن کے مقلدین علمائے کرام کا ہمیشہ اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے، وہ کسی مکان میں ہونے سے پاک ہے، اُس کی ذات مقدار سے پاک ہے، اُس کی ذات کی حد بندی محال ہے، اور جب وہ جسم و مکان سے پاک ہے تو وہ سمت سے بھی پاک ہے۔ اس لیے کہ سمت اُسی کے لیے ہو سکتی ہے جو کسی جگہ میں ہو اور کسی جگہ میں وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا کوئی جسم ہو۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات یعنی جسم کے لوازم جیسے جہت و مکان وغیرہ سے پاک ہے۔ یہ عقیدہ اگرچہ قرآن و احادیث سے ثابت ہے اور اس پر سوادِ اعظم اہل سُنت و جماعت کا اجماع ہے تاہم اس کی اصل بنیاد عقلِ صحیح ہے۔ یعنی انسان کی عقل صحیح غور و فکر کرنے کے بعد اس بات کا قطعی یقینی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک ہے۔

اُمتِ مسلمہ میں موجود گمراہیوں میں کچھ وہ گمراہیاں ہیں جن کی تاریخ بہت پُرانی ہے۔ اُنہی میں سے ایک اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والی گمراہی بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ کسی جسم کا تصور کریں گے تو اس کے ساتھ اُنہیں کسی مکان کا بھی تصور کرنا پڑے گا جہاں وہ جسم رہے گا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ مکان چھ سمتوں میں سے کسی سمت میں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مجسمہ و مشبہۂ قدیمہ و جدیدہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ اُن کا خدا ایک سمت میں ہے اور وہ اوپر کی سمت ہے۔ کبھی یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اُن کا خدا عرش کے اوپر ہے اور کبھی کہتے

ہیں کہ آسمان میں ہے۔اسی کے ساتھ ان لوگوں نے اپنے خیالی خُدا کے لیے ہاتھ، پاؤں، چہرہ، آنکھ، قدم، پنڈلی وغیرہ اعضاے جسمانی کو بھی مانا جس کی وجہ سے یہ لوگ بُت پرستوں کے کافی قریب ہو گئے۔اس لیے کہ بُت پرست بھی جسم واعضا والی مخلوق کی پرستش کرتے ہیں۔اسی لیے بزرگوں نے صراحت فرمائی کہ مجسم نے خدا کی عبادت کی ہی نہیں۔وہ تو اپنے ذہن میں گڑھے ہوئے ایک خیالی بُت کو خُدا سمجھ کر پوجتا ہے۔

تجسیم کا سبب اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش میں غور وخوض کرنا ہے۔ظاہر ہے کہ جب اُس کی ذات کا تصور نہیں کیا جا سکتا، نہ اُسے سوچا جا سکتا ہے اور مخلوق کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کو پا سکے تو جب بھی کوئی اُس کی ذات میں غور وخوض کرے گا تو اُس کے ذہن میں کچھ نہ کچھ تصور ضرور آئے گا، مگر جو بھی تصور اُس کے ذہن میں آئے گا وہ اللہ تعالیٰ کا غیر اور اُس کی مخلوق ہی ہوگا۔اسی لیے فرمایا گیا: "کل ما خطر ببالک فاللہ بخلاف ذلک" یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہر وہ خیال جو تیرے دل میں آئے تو جان لے کہ اللہ تعالیٰ اُس کے برخلاف ہے۔ اسی لیے حدیثِ مرفوع میں آیا: "تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله، فإنكم لن تقدروا قدره" یعنی اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں غور وفکر کرو اور اُس کی ذات میں غور وفکر مت کرو، اس لیے کہ تم اُس کی ذات کی حقیقت کو پانے کی قدرت ہرگز نہیں رکھتے۔ (کشف الخفاء، ۱/۳۵۷، المکتبة العصرية، قال المصنف: وأسانيدها ضعيفة، ولكن اجتماعها يكسبه قوة ومعناه صحيح)

اور جنھوں نے غور وخوض کیا وہ گمراہی کے ایسے بھنور میں پھنس کر ڈوب گئے کہ اُن کا نام ونشان بھی نہیں ملتا۔کسی نے خُدا کو اُس کی مخلوقات میں حلول کیا ہوا سمجھا، کسی نے اُسے عاجز ومعطل سمجھا، کسی نے اُسے مخلوق پر قیاس کر کے جسم وجسمانیات سے متصف کیا تو

کسی نے سرے سے خُدا کے وجود ہی کا انکار کر دیا۔ شیخ سعدی شیرازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

دریں ورطہ کشتی فرو شد ہزار   کہ پیدا نہ شد تختۂ بر کنار

یہی وجہ ہے کہ افضل البشر بعد الانبیا، سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے معرفت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے باوجود فرمایا: "العجز عن درک الإدراک إدراک" یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کو پانے سے خود کو عاجز جاننا ہی اُس کی معرفت ہے۔ اس پر بعض بزرگوں نے اضافہ فرمایا: "والبحث عن سرّ الذات إشراک" یعنی اُس کی ذات کے راز کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا سببِ شرک ہے۔ امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: "اتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك" یعنی ذات وصفات کی حقیقت کو پانے سے میں نے اپنے نفس کو عاجز قرار دیا اور اُس کی ذات وصفات میں غور وخوض کرنے سے میں نے خود کو پوری طرح روک دیا۔

سببِ تالیف

تجسیم وتشبیہ کی بدعت کے دلدادہ فی زمانہ عرب ممالک میں سلفی کہلانے والے وہابیہ اور برّصغیر میں موجود غیر مقلدین ہیں۔ اور یہاں برطانیہ و یورپ میں بھی ان لوگوں نے اپنے مراکز قائم کیے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے لیے لفظِ جسم کا اطلاق نہیں کرتے مگر جسم کے بیّن لوازم کی صراحت کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق میں مانتے ہیں، اُس کو عرش کے اوپر اُس کی ذات کے ساتھ مانتے ہیں، اعضاے جسمانی مثلاً ید، رِجل، اصبع وغیرہ کی صراحت کرتے ہیں اور اُس کی طرف چڑھنے، اُترنے، آنے، جانے کو منسوب کرتے ہیں، وغیرہ۔

عرب ممالک میں وہابیہ تشبیہ کی اس بدعت کی ترویج میں کافی سرگرم ہیں مگر برصغیر میں یہ لوگ اپنی اس بدعقیدگی کے پرچار میں اتنے پرجوش نہیں رہے جتنے پرجوش دیگر کفریات وضلالات کی ترویج واشاعت میں رہے ہیں۔ جس کی وجہ سے برّصغیر میں علماے اہل سُنت نے اس موضوع کی طرف کم توجہ دی ہے۔ تقریباً سوا سو سال پہلے بعض وہابیہ نے تجسیم وتشبیہ کو رواج دینے کی کوشش میں کچھ تحریر شائع کی تھی مگر مجدّدِ دین وملت، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدث بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۱۳۴۰ھ) نے اس گمراہی کے سیلاب پر ایک مضبوط بند باندھا اور وہابیہ کی اس تحریر کے رد میں ایک زبردست کتاب بنامِ تاریخی "قوارع القهار علی المجسمة الفجار" (۱۳۱۸ھ) تصنیف فرمائی۔ اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی لگائی گئی قلم کی کاری ضربوں کا یہ اثر ہوا کہ ایک صدی سے زائد عرصہ گزر چکا ہے وہابیہ کو دوبارہ ہمت نہیں ہوئی کہ وہ اپنی اس بدعقیدگی کی اشاعت میں کوئی تحریری کوشش کرتے۔ فجزاه الله تعالیٰ خير الجزاء عن المسلمين۔ اسی لیے امام اہل سنت رحمہ اللہ تعالیٰ کے بعد برصغیر میں ہماری معلومات میں کسی نے اس موضوع پر اُردو

زبان میں کوئی مُستقل کتاب لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

مگر اب یہاں کچھ سالوں سے برصغیر میں یہ فتنہ پھر سے سر اُبھارنے کی کوشش کر رہا ہے۔ زبانی طور پر یہ لوگ اپنے حلقوں میں اس کی خوب تبلیغ کرتے ہیں نیز اب یہ دُنیا ایک گلوبل ویلیج میں تبدیل ہو چکی ہے۔ انٹرنیٹ کے ذریعے دُنیا کے ایک خطے میں بیٹھا ہوا شخص دوسرے انتہائی دور اُفتادہ خطے میں بیٹھے ہوئے شخص سے بڑی سہولت کے ساتھ اس طرح بات چیت کرتا ہے جس طرح ایک کمرے میں دو لوگ بیٹھے اطمینان سے باتیں کرتے ہیں۔ ایسے حالات میں عرب ممالک کے نام نہاد سلفی انٹرنیٹ کے ذریعے جہاں دیگر بدعات وخرافات کو پھیلانے میں لگے ہوئے ہیں وہیں پر تجسیم وتشبیہ کی غلاظت کو بھی پوری دُنیا کے مسلمانوں میں پھیلانے میں شب وروز کوشاں ہیں۔ جس کے سبب برصغیر کے مشبہہ کے بھی حوصلے بلند ہونے لگے ہیں اور یہ لوگ بھی پر پُرزے پھیلانے لگے ہیں۔ اسی طرح یہاں یورپ میں بھی یہ لوگ ان بدعات کی ترویج میں سرگرمِ عمل ہیں مگر اس کے برعکس عام طور پر ہمارے طلبہ، مبلغین اور نو فارغ علما اس موضوع پر مطالعہ کرنا ضروری نہیں خیال کرتے۔

جن متشابہات کے ظاہر سے وہابیہ جہت ومکان کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اُن ساری نصوص کی تشریحات عام طور پر اہل سُنت کی کتبِ تفاسیر اور شروحِ احادیث میں موجود ہیں۔ خاص طور پر امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''کتاب الأسماء والصفات'' اور علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''دفعُ شُبَه التشبیه'' اس موضوع پر کافی جامع اور مفید کتب ہیں۔ ہماری اس کتاب میں چند متشابہات مثلاً آیاتِ استوا، حدیثِ نزول، حدیثِ جاریہ وغیرہ سے وہابی استدلال کا مدلّل ومفصّل جواب دیا گیا ہے اور کتبِ ائمہ سے محکم ومتشابہ، حقیقت ومجاز، تأویل وتفویض، وغیرہ سے متعلق چند اہم اصول وقواعد پیش کئے گئے ہیں تا کہ اُن کے ذریعے سے قاری باقی متشابہات سے باطل استدلال کے جواب پر قادر ہو جائے۔ اسی کے ساتھ شروع میں قرآنِ کریم کی آیاتِ محکمات، احادیثِ

صحیحہ، اجماعِ اہلِ سُنّت، دلائلِ عقلیہ قاطعہ اور بزرگوں کے اقوال سے اللہ تعالیٰ کے جسم، جہت اور مکان سے پاک ہونے کو ثابت کیا گیا ہے۔ درمیان میں ابن تیمیہ وغیرہ کے عقائد اُن کی عبارتوں سے اور جسم، جہت و مکان کے قائلین کی تکفیر وعدم تکفیر سے متعلق تحقیق و تفصیلی بحث کو بھی شامل کیا گیا ہے۔

اگرچہ عربی زبان میں اس موضوع پر خاطر خواہ مواد موجود ہے مگر اُردو زبان میں کسی عام فہم تصنیف کی ضرورت تھی جو طلبہ کے ساتھ ساتھ غیر عربی داں اہل سُنت کے لیے بھی مفید ہو۔ اس لیے اس فقیر نے قلم اُٹھانے کی جرأت کی اس اعتراف کے ساتھ کہ اس کتاب میں جو کچھ ہے اس میں مصنف کا اپنا کچھ بھی نہیں بلکہ اکابر علماے اہل سُنت کے خرمن کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا جو درست ہے ان بزرگوں کا ہے اور اگر کچھ خطا ہو تو وہ اس فقیر کی کم علمی اور کم فہمی ہے۔

میری طلب بھی اُنہیں کے کرم کا صدقہ ہے
قدم یہ اُٹھتے نہیں ہیں اُٹھائے جاتے ہیں

فقط

اسیرِ بارگاہِ فیضی
محمد ثاقب اقبال
مقیم حال: برمنگھم، برطانیہ، ۴ جمادی الاولیٰ، ۱۴۳۹ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ السبوح القدوس السلام، و الصلاۃ و السلام علی نبیہ سیدنا محمد خیر الأنام، و علی آلہ و صحبہ الکرام

اللہ عزّوجلّ کی تنزیہ میں اہلِ سنّت و جماعت کے عقیدے

مجد دِدین وملت، امام اہل سُنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدثِ بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۱۳۴۰ھ) نے عقائدِ اہل سُنت کی ترجمانی کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

"(۱) اللہ تعالیٰ ہر عیب ونقصان سے پاک ہے۔

(۲) سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی چیز کی طرف کسی طرح کسی بات میں اصلاً احتیاج نہیں رکھتا۔

(۳) مخلوق کی مشابہت سے مُنزّہ ہے۔

(۴) اس میں تغیر نہیں آسکتا، ازل میں جیسا تھا ویسا ہی اب ہے اور ویسا ہی ہمیشہ رہے گا، یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ پہلے ایک طور پر ہو پھر بدل کر اور حالت پر ہوجائے۔

(۵) وہ جسم نہیں، جسم والی کسی چیز کو اس سے لگاؤ نہیں۔

(۶) اُسے مقدار عارض نہیں کہ اِتنا یا اُتنا کہہ سکیں، لمبا یا چوڑا یا دَلدار یا موٹا یا پتلا یا بہت یا تھوڑا یا گنتی یا تول میں بڑا یا چھوٹا یا بھاری یا ہلکا نہیں۔

(۷) وہ شکل سے منزّہ ہے، پھیلا یا سمٹا، گول یا لمبا، تکونا یا چوکھونٹا، سیدھا یا ترچھا یا اور کسی صورت کا نہیں۔

(۸) حد وطرف ونہایت سے پاک ہے۔ اور اس معنی پر نامحدود بھی نہیں کہ بے نہایت پھیلا ہوا ہو بلکہ یہ معنی کہ وہ مقدار وغیرہ تمام اعراض سے منزہ ہے، غرض نامحدود کہنا نفیِ حد

کے لیے ہے نہ اثبات بے مقدار بے نہایت کے لیے۔

(۹) وہ کسی چیز سے بنا نہیں۔

(۱۰) اس میں اجزا یا حصے فرض نہیں کر سکتے۔

(۱۱) جہت اور طرف سے پاک ہے جس طرح اُسے دائیں بائیں یا نیچے نہیں کہہ سکتے یونہی جہت کے معنی پر آگے پیچھے یا اُوپر بھی ہرگز نہیں۔

(۱۲) وہ کسی مخلوق سے مل نہیں سکتا کہ اس سے لگا ہوا ہو۔

(۱۳) کسی مخلوق سے جُدا نہیں کہ اُس میں اور مخلوق میں مسافت کا فاصلہ ہو۔

(۱۴) اُس کے لیے مکان اور جگہ نہیں۔

(۱۵) اُٹھنے، بیٹھنے، اُترنے، چڑھنے، چلنے، ٹھہرنے وغیرہا تمام عوارضِ جسم وجسمانیات سے منزّہ ہے۔

محل تفصیل میں عقائد تنزیہیہ بے شمار ہیں، یہ پندرہ (۱۵) کہ بقدر حاجت یہاں مذکور ہوئے اور ان کے سوا اُن جملہ مسائل کی اصل یہی تین عقیدے ہیں جو پہلے مذکور ہوئے اور ان میں بھی اصل الاصول عقیدہ اُولیٰ ہے کہ تمام مطالب تنزیہیہ کا حاصل وخلاصہ ہے۔ ان کی دلیل قرآن عظیم کی وہ سب آیات ہیں جن میں باری عزوجل کی تسبیح وتقدیس و پاکی وبے نیازی وبے مثلی وبے نظیری ارشاد ہوئی۔ آیات تسبیح خود کس قدر کثیر ووافر ہیں۔

وقال تعالیٰ: ''اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ'' بادشاہ نہایت پاکی والا ہر عیب سے سلامت۔ (الحشر: ۲۳) وقال تعالیٰ: ''فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ'' بے شک اللہ سارے جہان سے بے نیاز ہے۔ (آلِ عمران: ۹۷) وقال تعالیٰ: ''فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ'' بے شک اللہ ہی بے پروا ہے سب خوبیوں سراہا۔ (الممتحنۃ: ۶) وقال تعالیٰ: ''لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ'' اس کے مثل کوئی چیز نہیں۔ (الشوریٰ: ۱۱) وقال تعالیٰ: ''هَلْ

تَعۡلَمُ لَهٗ سَمِيًّا'' کیا تو جانتا ہے اس کے نام کا کوئی۔ (مریم: ٦٥) وقال تعالیٰ: ''وَلَمۡ يَكُنۡ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ'' اس کے جوڑ کا کوئی نہیں۔ (الاخلاص: ۴)

ان مطالب کی آیتیں صدہا ہیں، یہ آیاتِ محکمات ہیں، یہ اُم الکتاب ہیں، ان کے معنی میں کوئی خفا واجمال نہیں، اصلاً دقت واشکال نہیں جو کچھ ان کے صریح لفظوں سے بے پردہ روشن وہویدا ہے بے تغیر وتبدیل بے تخصیص وتاویل اس پر ایمان لانا ضروریاتِ دین اسلام سے ہے، وباللہ التوفیق۔''

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۱۹ تا ۱۲۱، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

مذکورہ آیاتِ تنزیہ اور متعدد احادیث سے اللہ تعالیٰ کا جسم، جہت ومکان سے پاک ہونا قطعاً ثابت ہے جس کی تفصیل اگلے صفحات میں پیش کی جائے گی۔

باب۔ عقائد میں معتبر دلیلیں

اصل مسئلے پر گفتگو کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ تمہید کے طور پر اس عقیدے کی بنیاد پر روشنی ڈالی جائے تاکہ اصل مسئلہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

جس طرح حرام وحلال کے احکام کے چار اَدِلّہ یعنی ذرائع ہیں جن سے ان احکام کا ثبوت ہوتا ہے: (۱) کتاب اللہ (۲) سُنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (۳) اجماعِ امت (۴) قیاس۔ یہ چار ادلہ اجماعی ہیں۔ اسی طرح ہم اہل سُنت کے نزدیک عقائد کے بھی چار ادلہ ہیں جن سے عقائد کا ثبوت ہوتا ہے: (۱) کتاب اللہ (۲) سُنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (۳) سواد اعظم (بڑا گروہ) (۴) عقلِ صحیح۔

ان چار دلیلوں میں سے جس دلیل سے بھی کوئی عقیدہ ثابت ہو وہ باقی تین دلیلوں کے خلاف ہرگز نہ ہوگا۔ بلکہ باقی دلیلیں بھی اس کی تائید کریں گی۔ امام اہل سنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدث بریلوی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے تحریر فرمایا:

"جس طرح فقہ میں چار اصول ہیں، کتاب، سنت، اجماع، قیاس، عقائد میں چار اصول ہیں۔ کتاب، سُنت، سواد اعظم، عقلِ صحیح۔ جو ان میں کسی بھی ایک کے ذریعے سے کسی مسئلۂ عقائد کو جانتا ہے [وہ] دلیل سے جانتا ہے، نہ کہ بے دلیل محض تقلیداً۔ اہل سُنت ہی سواد اعظمِ اسلام ہیں۔ تو ان پر حوالہ دلیل پر حوالہ ہے نہ کہ تقلید۔ [یعنی سواد اعظم پر اعتماد کرنا دلیلِ شرعی پر اعتماد کرنا ہے اسے تقلید نہیں کہا جاسکتا۔]

یوں ہی اقوالِ ائمہ سے استناد اسی معنیٰ پر ہے کہ یہ اہلسنت کا مذہب ہے ولہٰذا ایک دو دس بیس علمائے کبار ہی سہی اگر [بالفرض] جمہور وسواد اعظم کے خلاف لکھیں گے اس وقت ان کے اقوال پر نہ اعتماد جائز نہ استناد، کہ اب یہ تقلید ہوگی اور وہ عقائد میں جائز نہیں۔

اس دلیل اعنی سواد اعظم کی طرف ہدایت اللہ و رسول جلّ وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ و

الہ وسلم کی کمال رحمت ہے۔[اس لیے کہ]ہر شخص کہاں قادر تھا کہ عقیدہ کتاب وسنت سے ثابت کرے۔ عقل تو خود ہی سمعیات [یعنی برزخ وآخرت اورانہیں جیسے امور] میں کافی نہیں۔ناچار عوام کو عقائد میں تقلید کرنی ہوتی۔لہٰذا [عوام کو عقائد میں تقلید سے بچانے کے لیے] یہ واضح دلیل عطا فرمائی کہ سوادِ مسلمین [مسلمانوں کی بڑی جماعت] جس عقیدے پر ہو وہ حق ہے۔

اس کی پہچان کچھ دشوار نہیں۔صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وقت میں تو کوئی بدمذہب تھا ہی نہیں اور بعد کو اگر چہ پیدا ہوئے مگر دنیا بھر کے سب بدمذہب ملا کر کبھی اہلسنت کی گنتی کو نہیں پہنچ سکے۔للہ الحمد۔

فقہ میں جس طرح اجماع اَقْوَی الْأَدِلَة [یعنی سب سے مضبوط دلیل] ہے کہ اجماع کے خلاف کا مجتہد کو بھی اختیار نہیں اگر چہ وہ اپنی رائے میں کتاب وسنت سے اس کا خلاف پاتا ہو یقیناً سمجھا جائے گا کہ یا فہم کی خطا ہے یا یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اگر چہ مجتہد کو اس کا ناسخ نہ معلوم ہو، یونہی اجماعِ امت تو شیئے عظیم [یعنی بڑی چیز] ہے۔سوادِ اعظم یعنی اہل سُنّت کا کسی مسئلہ عقائد پر اتفاق یہاں [باب عقائد میں] اَقْوَی الْأَدِلَة ہے۔[یعنی سب سے مضبوط دلیل ہے۔اگر] کتاب وسُنّت سے اس [سوادِ اعظم] کا خلاف سمجھ میں آئے تو فہم کی غلطی ہے۔حق سوادِ اعظم کے ساتھ ہے۔

اور ایک معنی پر یہاں اَقْوَی الْأَدِلَة عقل ہے۔کہ اور دلائل کی حجیت بھی اُسی سے ظاہر ہوئی ہے۔مگر محال ہے کہ سوادِ اعظم کا اتفاق کسی بُرہانِ صحیح عقلی کے خلاف ہو۔یہ گنتی کے جملے ہیں مگر بحمدہ تعالیٰ بہت نافع وسودمند فَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ (پس ان کو داڑھوں سے مضبوط پکڑلو۔ت) واللہ تعالیٰ اعلم۔"

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد:۲۹، صفحہ:۲۱۵-۲۱۴، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

بابِ عقائد میں سوادِ اعظم کی حُجّیت

سوادِ اعظم کی پیروی کرنا اور بابِ عقائد میں سوادِ اعظم کا معتبر ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ مثال کے طور پر:

(۱) اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

''وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ''

ترجمہ: ''اور اُن کی راہ پر چل جو میری طرف رجوع لائے، پھر میری ہی طرف تمہیں پھر آنا ہے تو میں بتادوں گا جو تم کرتے تھے۔'' (سورۂ لقمان، آیت: ۱۵)

مشہور بزرگ حضرت سہل ابن عبد اللہ تستری رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی: ۲۸۳ھ) نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا:

''قوله: وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ يعني من لم يهتد الطريق إلى الحق عزّ وجلّ فليتبع آثار الصالحين لتوصله بركة متابعتهم إلى طريق الحق، ألا ترى كيف نفع اتباع الصالحين كلب أصحاب الكهف، حتى ذكره الله تعالى بالخير مراراً، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم في ذلك الحديث: « هم الذين لا يشقى بهم جليسهم »۔''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ کا قول: اور اُن کے راستے کی پیروی کر جو میری طرف رجوع لائے۔ یعنی جو حق عزّ وجلّ کی طرف راہ نہ پائے تو اُسے چاہیے کہ وہ صالحین کے آثار کی پیروی کرے تاکہ اُن کے اتباع کی برکت اِسے حق کی راہ تک پہنچائے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اصحابِ کہف کے کتّے کو صالحین کے پیچھے چلنے نے کیسا فائدہ پہنچایا، حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے

متعدد مرتبہ اُس کا تذکرہ بھلائی کے ساتھ فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس حدیث میں فرمایا ہے: یہ وہ لوگ ہیں کہ اُن کے ساتھ بیٹھنے والے بھی نامراد نہیں ہوتے۔" (تفسیر تستری، صفحہ: ۲۳، ناشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کی پیروی سواد اعظم کی پیروی ہے اس لیے کہ سواد اعظم میں اللہ تعالیٰ کے نیک بندے بھی شامل ہیں۔

تفسیر قرطبی میں اس آیت کے تحت ہے: "وَهَذِهِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ." یعنی اس آیت میں جس راستے کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے وہ انبیا اور اولیا کی راہ ہے۔

تفسیر نسفی میں ہے: "أي سبيل المؤمنين في دينك" یعنی اپنے دین میں مومنوں کی راہ کی پیروی کر۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے: "{وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ} يَعْنِي: الْمُؤْمِنِينَ" یعنی جو میری طرف رجوع لائے اُن سے مراد ایمان والے ہیں۔

شوکانی غیر مقلد کی تفسیر فتح القدیر میں ہے: "أي: اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ رَجَعَ إِلَيَّ مِنْ عِبَادِي الصَّالِحِينَ بِالتَّوْبَةِ وَالْإِخْلَاصِ" یعنی اُن کے راستے کی پیروی کر جو توبہ اور اخلاص کے ذریعے میری طرف رجوع لائے یعنی میرے نیک بندے۔

(۲) اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ۝"

ترجمہ: "اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سچوں کے ساتھ ہو جاؤ۔" (التوبۃ، آیت: ۱۱۹)

امام شمس الدین قرطبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۶۷۱ھ) نے اس کی تفسیر میں نقل فرمایا:

"أَيْ كُونُوا عَلَى مَذْهَبِ الصَّادِقِينَ وَسَبِيلِهِمْ"

ترجمہ: ''آیت کا مطلب یہ ہے کہ سچوں کے عقیدے اور اُن کے راستے پر ہو جاؤ۔''

علامہ ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۳۷۰ھ) نے اس آیت کی تفسیر میں نقل فرمایا:

''وَقَالَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وكونوا مع الصادقين فَدَلَّ عَلَى قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْنَا بِإِجْمَاعِهِمْ وَأَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ لَنَا مُخَالَفَتُهُمْ لِأَمْرِ اللهِ إِيَّانَا بِاتِّبَاعِهِمْ''

ترجمہ: ''اور فرمایا کہ اس آیت میں ''كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ'' ہم پر سچوں کے اجماع کے قیامِ حُجّت کی دلیل ہے۔ اور اس بات کی دلیل ہے کہ ہمارے لیے سچوں کی مخالفت جائز نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کے اتباع کا حکم دیا۔''

اور یہ واضح ہے کہ سچے، نیک اور اولیا سوادِ اعظم میں شامل ہیں، تو ان حضرات کی پیروی سوادِ اعظم کی پیروی ہے۔

متعدد احادیث میں سوادِ اعظم کی اتباع و پیروی کرنے کا حکم آیا ہے اور اس کی خلاف ورزی پر جہنم کی وعید آئی ہے۔ ان ساری احادیث میں بعض وہ ہیں جن کی سند قوی ہے اور بعض کی سند ضعیف ہے مگر ان سب کا مجموعہ مفہومِ حدیث کو کمالِ صحت کے درجے تک پہنچاتا ہے۔ اختصاراً ایک روایت پیشِ خدمت ہے۔ امام طبرانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے معجمِ کبیر میں حضرت ابوامام باہلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً ایک حدیث روایت کی جس کے آخر میں ہے:

''«وَتَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ.» فَقُلْنَا: انْعَتْهُمْ لَنَا، قَالَ: «السَّوَادُ الْأَعْظَمُ»''

ترجمہ: ''اور یہ اُمت تہتر فرقوں میں بٹے گی جن میں سے بہتر فرقے جہنم میں ہیں اور ایک جنت میں ہے۔ہم نے عرض کیا کہ آپ ہمارے لیے اُن جنتیوں کی تعریف بیان کیجیے۔فرمایا: وہ سواداعظم یعنی بڑی جماعت ہے۔''

مشہور محدث اور حافظ امام نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۰۷ھ) نے اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا:

''قُلْتُ: رَوَاهُ ابنُ مَاجَهْ، وَالتِّرمِذِيُّ بِاخْتِصَارٍ. رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ.''

ترجمہ: ''اس حدیث کو ابن ماجہ اور ترمذی نے اختصار کے ساتھ روایت کیا۔طبرانی نے اسے روایت کیا اور طبرانی کے راوی ثقہ یعنی قابل اعتماد ہیں۔''

(مجمع الزوائد ومنبع الفرائد، جلد: ٦، صفحہ: ٢٣٤، ناشر: مکتبۃ القدسی، قاہرہ)

سوادِاعظم کا ہمیشہ حق پر قائم رہنا اُس مشہور حدیث سے بھی ثابت ہے جسے صرف صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں تقریباً پانچ صحابہ کرام سے متقارب الفاظ کے ساتھ مختلف سندوں سے روایت کیا گیا ہے۔حتیٰ کہ یہ حدیث معنیٰ کے لحاظ سے حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور حدیثِ متواتر چونکہ یقین و قطع کا فائدہ دیتی ہے اس لیے یہ باب عقائد میں بھی معتبر ہے۔

''عَنْ ثَوْبَانَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذٰلِكَ''

ترجمہ: ''حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر قائم رہے گا، ہمیشہ دشمن پر

غالب رہے گا (اگر چہ یہ غلبہ حجت ودلیل کے اعتبار سے ہو۔ مرقاۃ عن الطیبی) اُن کے مخالفین اُن کا کچھ بگاڑ نہیں پائیں گے یہاں تک کہ اللہ کا حکم آئے۔ اس حال میں کہ وہ حق پر قائم اور دُشمن پر غالب رہیں گے۔''

(صحیح مسلم، کتاب الامارت، باب قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ''لاتزال طائفۃ من امتی''، حدیث نمبر: ۱۹۲۰)

معلوم ہوا کہ سوادِ اعظم چونکہ ہمیشہ حق پر قائم رہیں گے اس لیے سوادِ اعظم کی پیروی کرنا دراصل قرآن وسُنت پر ہی عمل کرنا ہے اس لیے کہ قرآن وسنت میں اس کا حکم دیا گیا ہے۔

علم عقائد کے مشہور امام علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۷۹۲ھ) نے تحریر فرمایا:

''اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل و تسمّٰى فرعية و عملية، و منها ما يتعلق بالاعتقاد و تسمّٰى أصلية و اعتقادية، و العلم المتعلق بالأولى يسمّى علم الشرائع و الأحكام لما أنها لاتستفاد إلّا من جهة الشرع و لايسبق الفهم عند اطلاق الأحكام إلّا إليها، و بالثانية علم التوحيد و الصفات لما أنّ ذلك أشهر مباحثه و أشرف مقاصده.''

ترجمہ: ''جان لو کہ احکام شرعیہ میں بعض وہ ہیں (۱) جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہے اور اُن کو فرعیہ عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں (۲) جن کا تعلق اعتقاد سے ہے اور اُن کو اصلیہ واعتقادیہ کہا جاتا ہے۔ اور وہ علم جس کا تعلق پہلی قسم سے ہے اُنہی کو علمِ شرائع اور علم احکام کہا جاتا ہے اس لیے کہ اُن کو معلوم نہیں کیا جاسکتا مگر شرع ہی کی رو سے۔ یعنی کتاب و سنت سے۔ اور صرف احکام کا لفظ بولنے سے ذہن ان ہی احکام کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ

احکام جن کا تعلق دوسری قسم سے ہے اُن کو علمِ توحید وصفات کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید وصفات اس علم کی ساری بحثوں سے زیادہ مشہور اور اس کے سارے مقاصد سے زیادہ اہم ہے۔"

(شرح العقائد مع جمع الفرائد، صفحہ: ۵۰/۵۱، ناشر: المکتبۃ المدینۃ، کراچی، پاکستان)

پھر عقائد کی دو قسمیں ہیں: (۱) جن کے جاننے میں عقل مستقل ہے۔ جنہیں آپ عقلیات کہہ سکتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اُس کی وحدانیت وغیرہ صفاتِ واجبہ کا علم۔ اگرچہ کتاب وسُنت سے بھی یہ عقائد ثابت ہوتے ہیں۔ (۲) جن کے جاننے کے لیے عقل کافی نہیں بلکہ کتاب وسُنت ہی سے جن عقائد کا ثبوت ہوتا ہے۔ ان عقائد کو سمعیات کہتے ہیں۔ جیسے عالم برزخ اور آخرت کے احوال اور ان ہی جیسے دیگر اُمور۔ اور جب کسی عام مسلمان کو عقل کے ذریعے غور وفکر میں دُشواری لاحق ہو یا وہ کتاب وسنت سے کسی عقیدے کا استنباط نہ کر پائے تو اُس کے لیے سب سے آسان راستہ یہ ہے کہ وہ سوادِ اعظم کے متفق علیہ نظریے کا اتباع کرے۔ علامہ سیف الدین آمِدی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۶۳۱ھ) نے فرمایا:

"فالإجماع حجَة في العقليات بِسَبَب كَونه في الشرعيات وَعَلَيكم بمراعاة هَذَا المَعنى فَإنَّهُ كثيرا مَا يغلط فِيهِ وَيدل على الاحتِجَاج بِهِ مَا أَشَرنَا إِلَيهِ من الأَخبار والآثار وهي وَإن كَانَت آحادا فَلَا شَكَ أَن جُملَتهَاتنزل منزلَةَالتَوَاتر كَمَاأَسلفناه"

ترجمہ: "لہٰذا اجماع عقلیات میں معتبر ہے اُس کے شرعیات (یعنی سمعیات) میں معتبر ہونے کی وجہ سے۔ (اس لیے کہ شریعت عقل کے موافق ہوتی ہے۔) اور اس بات کا لحاظ کرنا تمہارے لیے ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس میں بہت زیادہ غلطی کی جاتی ہے۔ اور

اجماع کے معتبر ہونے پر وہ حدیثیں اور آثار دلالت کرتے ہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اور اگرچہ وہ روایتیں آحاد ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ اُن کا مجموعہ تواتر کی منزل تک پہنچا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔"

(غایۃ المرام من علم الکلام، صفحہ: ۳۷۱، ناشر: المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ، قاہرہ)

بابِ عقائد میں عقل کی حجّیت

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو تمام مخلوقات پر فضیلت دی ہے اُس کی وجہ عقل ہی ہے جس کے ذریعے انسان اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ اور یہی عقل ہے کہ جب تک سلامت رہتی ہے انسان شریعت کا مکلف رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی عقل میں وہ صلاحیت ودیعت فرمائی ہے کہ وہ محض اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اُس کی وحدانیت کو معلوم کر سکتا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو اجمالی طور پر جان سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بہت ساری جگہوں پر اپنے وجود و وحدانیت وقدرت وغیرہ صفات پر عقلی دلائل قائم فرما کر عقل مندوں کو اُن میں غور وفکر کی دعوت دی ہے۔ مثال کے طور پر:

(۱) ''اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ۝''

ترجمہ: ''بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات ودن کا بدلتے آنا اور کشتی کہ دریا میں لوگوں کے فائدے لے کر چلتی ہے اور وہ جو اللہ نے آسمان سے پانی اتار کر مردہ زمین کو اس سے جلا دیا اور زمین میں ہر قسم کے جانور پھیلائے اور ہواؤں کی گردش اور وہ بادل کہ آسمان وزمین کے بیچ میں حکم کا باندھا ہے ان سب میں عقلمندوں کے لیے ضرور نشانیاں ہیں۔'' (البقرہ، آیت: ۱۶۴)

(۲) ”وَفِي الْاَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجٰوِرٰتٌ وَّجَنّٰتٌ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّزَرْعٌ وَّنَخِيْلٌ صِنْوَانٌ وَّغَيْرُ صِنْوَانٍ يُّسْقٰى بِمَآءٍ وَّاحِدٍ وَّ نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلٰى بَعْضٍ فِي الْاُكُلِ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ“

ترجمہ: ”اور زمین کے مختلف قطعے ہیں، اور ہیں پاس پاس، اور باغ ہیں انگوروں کے، اور کھیتی، اور کھجور کے پیڑ، ایک تھالے سے اُگے اور الگ الگ سب کو ایک ہی پانی دیا جاتا ہے اور پھلوں میں ہم ایک کو دوسرے سے بہتر کرتے ہیں بیشک اس میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لیے۔“ (الرعد، آیت: ۴)

(۳) ”وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ“

ترجمہ: ”اور اس نے تمہارے لیے مسخر کیے رات اور دن، اور سورج اور چاند اور ستارے اس کے حکم کے باندھے ہیں بیشک اس میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کو۔“ (النحل، آیت: ۱۲)

(۴) ”وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيْكُمْ مِّمَّا فِيْ بُطُوْنِهٖ مِنْۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ وَمِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِيْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ“

ترجمہ: ”اور بیشک تمہارے لیے چوپایوں میں نگاہ حاصل ہونے کی جگہ ہے، ہم تمہیں پلاتے ہیں اس چیز میں سے جو ان کے پیٹ میں ہے گوبر اور خون کے بیچ میں سے خالص

دودھ گلے سے سہل اترتا پینے والوں کے لیے۔ اور کھجور اور انگور کے پھلوں میں سے کہ اس سے نبیذ بناتے ہو اور اچھا رزق، بیشک اس میں نشانی ہے عقل والوں کو۔''

(النحل، آیت: ۶۶/ ۶۷)

(۵) ''وَمِنْ اٰيٰتِهٖ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّ طَمَعًا وَّ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَيُحْيٖ بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ۝''

ترجمہ: ''اور اس کی نشانیوں سے ہے کہ تمہیں بجلی دکھاتا ہے ڈراتی اور امید دلاتی، اور آسمان سے پانی اتارتا ہے تو اس سے زمین کو زندہ کرتا ہے اس کے مرنے کے بعد، بیشک اس میں نشانیاں ہیں عقل والوں کے لیے۔'' (الروم، آیت: ۲۴)

مذکورہ بالا پانچ مثالوں میں غور فرمائیں! ہر آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے وجود پر، اپنی وحدانیت، قدرت وغیرہ صفات پر مضبوط اور ناقابل تردید عقلی دلائل قائم فرمائے ہیں۔ اِن دلائل میں غور وفکر کر کے ہر عقل مند اپنے رب کے وجود، وحدانیت، قدرت اور دیگر صفات واجبہ پر یقین حاصل کر سکتا ہے۔ اسی لیے ہر مضمون کے آخر میں فرمایا: ''بیشک اس میں نشانی رنشانیاں ہیں عقل والوں کے لیے۔''

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار ومشرکین کو جا بجا بے عقل فرمایا۔ کہیں فرمایا ''اَفَلَا يَعْقِلُوْنَ''۔ کہیں فرمایا ''فَهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ'' نیز فرمایا:

''اَمْ تَحْسَبُ اَنَّ اَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُوْنَ اَوْ يَعْقِلُوْنَ ؕ اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبِيْلًا۝''

ترجمہ: ''یا یہ سمجھتے ہو کہ ان میں بہت کچھ سنتے یا عقل سے کام لیتے ہیں؟ وہ تو نہیں مگر جیسے چوپائے بلکہ ان سے بھی بدتر گمراہ۔'' (الفرقان، آیت: ۴۴)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنی وحدانیت پر ایک زبردست عقلی دلیل قائم فرمائی ہے:

''لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا''

ترجمہ: ''اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا اور خدا ہوتے تو ضرور وہ دونوں تباہ ہو جاتے۔'' (الانبیاء، آیت:۲۲)

ہماری پیش کی گئی ان ساری قرآنی آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنے وجود، وحدانیت، قدرت اور دیگر صفات پر جو عقلی دلائل قائم فرمائے ہیں وہ سب قرآن نازل ہونے اور احادیث نبویہ کے پہلے سے کائنات میں موجود ہیں۔ اور اُن میں غور وفکر کرنے والا عقل مند ضرور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق یقینی علم حاصل کر لیتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق ضروری عقائد کے جاننے میں عقلِ صحیح مستقل ہے اگر چہ قرآن وحدیث سے یہ عقائد ثابت ہیں۔ اگر بالفرض قرآن وحدیث میں ثبوت نہ ملتا بلکہ کسی صفتِ لازمہ سے متعلق قرآن وحدیث خاموش ہوتے تب بھی اُس صفتِ لازمہ پر ایمان لانا عقلِ صحیح کے ذریعے غور وفکر کر کے ممکن ہوتا۔ مثال کے طور پر قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کو ''صمد'' اور ''غنی'' کہا گیا ہے۔ اگر بالفرض یہ کلمات اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں آتے تب بھی ہمارے لیے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو غیر محتاج اور بے نیاز مانیں۔ اس لیے کہ عقلِ صحیح اس بات کا قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ جو خُدا اور عبادت کے لائق ہوگا وہ ضرور مخلوق سے بے پرواہ ہوگا اور وہ کسی کا محتاج نہیں ہوسکتا بلکہ ساری مخلوق اُس کی محتاج ہوگی۔ ورنہ وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا جسم، جہت ومکان سے پاک ہونا بھی عقلِ صحیح کے ذریعے غور وفکر کرنے سے قطعی یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ اگر چہ اس کا ثبوت قرآن وسُنت میں بھی ہے۔ چنانچہ امام شہاب الدین ابن حجر ہیتمی مکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۹۷۴ھ) نے

اپنے فتوے میں تحریر فرمایا:

''فالحاصل من الكلام فيها أن المسلمين قاطبة أجمعوا على استحالة التجسيم، والحلول، والاستقرار على الله تعالى وحكم بذلك صريح العقل.''

ترجمہ: ''لہٰذا اس مسئلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ تمام مسلمانوں نے اتفاقی طور پر تجسیم (جسم ماننے)، حلول (کسی جگہ میں سمانے) اور استقرار (کسی جگہ ٹھہرنے) کے اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہونے پر اجماع فرمایا اور اس کا حکم عقل کے قطعی فیصلے نے کیا۔''

(الفتاوی الحدیثیۃ، صفحہ: ۸۴، ناشر: دار الفکر، بیروت)

اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ شریعت یعنی قرآن وسُنت کی کوئی بات عقلِ صحیح کے برخلاف ہو۔ علامہ کمال الدین ابن ابی شریف رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۰۵ھ) نے عقائدِ اہل سنت کی اپنی مشہور کتاب المسامرۃ میں فرمایا:

''أن الشرع إنما ثبت بالعقل، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما تثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذّب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً۔''

ترجمہ: ''بے شک شریعت عقل ہی سے ثابت ہوئی، اس لیے کہ شریعت کا ثبوت شریعت کو پہنچانے والے رسول کے صدق پر معجزے کے دلالت کرنے پر موقوف ہے۔ اور معجزے کی یہ دلالت عقل ہی سے ثابت ہوئی۔ لہٰذا اگر شریعت کوئی ایسی بات لاتی جو عقل کے خلاف ہوتی حالانکہ عقل شریعت کی دلیل ہے تو شریعت اور عقل دونوں باطل ہو جاتے۔''

(کتاب المسامرۃ فی شرح المسایرۃ، صفحہ: ۳۲/۳۳، ناشر: دار البصائر، قاہرہ)

فائدہ:

ان جیسے مسائل میں عقل کے مستقل ہونے پر اہل سُنّت کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ رسولوں کو نہ بھیجتا تو کیا انسانوں پر اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا یعنی عقل کے ذریعے اُس کے وجود، وحدانیت، قدرت اور ان جیسی دیگر صفات کو یقین سے جاننا فرض ہوتا؟ اشاعرہ کے نزدیک ایسی صورت میں اگر چہ معرفتِ الٰہی کا حصول عقل کے ذریعے ممکن ہوتا مگر اُس پر معرفتِ الٰہی فرض نہیں ہوتی۔ اس قول کے مطابق آج بھی اگر کسی انسان تک اسلام نا پہنچے مثلاً وہ کسی پہاڑ کی ایسی اونچی چوٹی پر یا ایسے دور دراز جنگل میں پلا بڑا ہو کہ اُس تک اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ معذور ہے۔ جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک اگر رسولوں کو بھیجا نہ جاتا تب بھی انسان پر کم از کم معرفتِ الٰہی کا حصول فرض ہوتا۔

(ملخصاً: منہاج الیقین شرح ادب الدنیا والدین، صفحہ: ۷، مطبوعہ ترکی، ۱۳۲۸ھ)

یہاں معرفتِ الٰہی سے مراد معرفتِ برہانیہ ہے۔ یعنی مخلوقات اور اُن کے حالات وواقعات سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور دیگر صفات پر استدلال کرنا۔

ضروری اصطلاحات

ذیل میں ہم چند ضروری اصطلاحات کی وضاحت کرتے ہیں جن کے سمجھے بغیر اصل مسئلے کو سمجھنا مشکل ہے۔

حکمِ عقلی کی قسمیں:

ایک چیز کے لیے دوسری چیز کا اثبات یا ایک چیز سے دوسری چیز کی نفی کو حکم کہتے ہیں۔ مثلاً زید عالم ہے۔ خالد جاہل نہیں ہے۔ پہلی مثال میں زید کے لیے علم کے اثبات کو اور دوسری مثال میں خالد سے جہالت کی نفی کو حکم کہتے ہیں۔ حکم کی تین قسمیں ہیں: شرعی، عادی اور عقلی۔ نماز پڑھنا فرض ہے۔ سود کھانا حرام ہے۔ یہ دونوں مثالیں حکمِ شرعی کی ہیں۔ آگ جلاتی ہے۔ برف ٹھنڈک پہنچاتی ہے۔ یہ دونوں حکمِ عادی کی مثالیں ہیں۔ دو کا دُگنا چار ہے۔ دو ضدیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔ یہ حکمِ عقلی کی مثالیں ہیں۔ پھر حکمِ عقلی کی تین قسمیں ہیں۔ وجوب، استحالہ اور امکان۔ جس کا حکم وجوب ہے وہ واجب ہے، جس کا حکم استحالہ ہے وہ مستحیل ہے جسے محال و ممتنع بھی کہتے ہیں اور جس کا حکم امکان ہے وہ ممکن اور جائز ہے۔

واجب:

عقل جس کے نہ ہونے کو درست نہ جانے۔ یعنی عقل صحیح کے نزدیک کبھی بھی یہ نہیں ہوسکتا کہ جو واجب ہے وہ غیر موجود ہو۔ اور واجب صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات وصفات ہیں۔

محال:

عقل جس کے ہونے کو درست نہ جانے۔یعنی عقلِ صحیح کے نزدیک کبھی بھی یہ نہیں ہوسکتا کہ جو محال ہے وہ موجود ہو۔مثلاً اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا یا اُس کا کوئی شریک ہونا وغیرہ۔ محال کو مُستحیل اور ممتنع بھی کہا جاتا ہے۔

ممکن:

عقل جس کے ہونے اور نہ ہونے دونوں کو درست جانے۔مثلاً زید کا وجود بھی ہوسکتا ہے اور وجود کے بعد وہ معدوم بھی ہوسکتا ہے۔اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے سوا جو کچھ ہے سب کا وجود عقلاً ممکن ہے۔ممکن کو جائز بھی کہا جاتا ہے۔

امام ابوعبداللہ محمد بن یوسف سنوسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۸۹۵ھ) نے اپنی مشہور تصنیف ''اُمُّ البراہین'' میں خُطبے کے فوراً بعد فرمایا:

''اِعْلَمْ أَنَّ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ يَنْحَصِرُ فِي ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: الْوُجُوبِ، وَالإِسْتِحَالَةِ، وَالْجَوَازِ. فَالْوَاجِبُ: مَالا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ عَدَمُهُ. وَالْمُسْتَحِيلُ: مَالاَيَتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ. وَالْجَائِزُ: مَايَصِحُّ فِي الْعَقْلِ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ.''

ترجمہ: ''جان لے کہ حُکمِ عقلی تین قسموں میں منحصر ہے: (۱) وجوب (۲) استحالہ (۳) جواز۔پس واجب وہ ہے کہ عقل میں جس کے عدم کا تصور نہ کیا جاسکے۔اور مستحیل وہ ہے کہ عقل میں جس کے وجود کا تصور نہ کیا جاسکے۔اور جائز وہ ہے کہ عقل میں جس کا وجود اور عدم درست ہو۔''

محدود:

صاحبِ تاج العروس فی شرح القاموس علامہ سید مرتضی بلگرامی زبیدی رحمۃ اللہ

تعالیٰ علیہ (م ۱۲۰۵ھ) نے فرمایا:

''المحدود الذی له حد یقف عنده و غایة ینتهی الیها''

ترجمہ: ''محدود وہ چیز ہے جس کی کوئی حد ہو جس کے پاس وہ رُکے اور جس کی کوئی غایت ہو جس تک وہ انتہا کو پہنچے۔''

(اِتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین، جلد: ۲، صفحہ: ۲۴، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

متناہی اور غیر متناہی:

متناہی وہ چیز ہے جس کی کوئی حد و انتہا ہو اور جسے گِنا یا ناپا جا سکے۔ جب کہ غیر متناہی وہ چیز ہے جس کی حد و انتہا نہ ہو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات کے لیے یا اُس کی کسی صفت کے لیے جب بھی غیر متناہی یا لامتناہی کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفت مقدار والی ہے اور اس مقدار کی حد و انتہا نہیں ہے۔ بلکہ مُراد یہ ہوتی ہے کہ چوں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات مقدار و حجم سے پاک ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات حد و انتہا سے بھی پاک ہیں۔

جوہر:

جوہر یا جوہرِ فرد وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ ہو، یعنی جو بذاتِ خود کسی جگہ میں قائم ہو اور جگہ میں قیام کے لیے کسی دوسری شئے کا محتاج نہ ہو۔ جوہر ہی کو ''الجزء الذی لا یتجزّی'' (ایسا جُزو جو بٹ نہیں سکتا) بھی کہتے ہیں۔ یعنی ایسا ذرہ جس کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ کسی بھی چیز کو جب کاٹا یا توڑا جائے اور اُس کے ٹکڑے ٹکڑے کیے جائیں تو چاہے اُن ٹکڑوں کا انتہائی باریک سفوف بنایا جائے آخر میں ایسے چھوٹے ذرّات باقی بچیں گے جن کی مزید تقسیم نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ ہی عقلِ صحیح کے نزدیک یہ ممکن ہے۔ ایسے ہی ذرّات جواہر کہلاتے ہیں۔

علامہ سید مرتضی بلگرامی زبیدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۲۰۵ھ) نے فرمایا:

''الجوهر هو الجزء الذی لاینقسم وهو أصل الشیء وهو مایترکب منه الجسم''

ترجمہ: ''جوہر وہ جُز ہے جو تقسیم نہیں ہوسکتا اور وہ شئے کی اصل ہے اور وہ ہے جس سے جسم ترکیب پاتا ہے۔''

(إتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، جلد: ۲، صفحہ: ۲۴، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

عرض:

جو قائم بالغیر ہو۔ یعنی جو کسی جگہ میں موجود ہونے کے لیے کسی دوسری چیز کا محتاج ہو اور بغیر اُس کے یہ کبھی نہ پایا جاسکے۔ مثال کے طور پر رنگوں کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ دودھ کا سفید رنگ بغیر دودھ کے وجود کے نہیں پایا جا سکتا اور ایسا نہیں ہوسکتا کہ دودھ کا رنگ تو پایا جائے مگر دودھ موجود نہ ہو۔ چنانچہ علامہ سید مرتضی زبیدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''الأعراض صفات الأجسام کاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحرکة والسکون والاختصاص بالجهات والتحیز فی المکان، والعرض لایبقی زمانین ولایقوم بنفسه وانمایقوم بغیره.''

ترجمہ: ''اعراض جسموں کی صفات ہیں جیسا کہ رنگ، ذائقہ، بُو، حرارت، ٹھنڈک، جمع ہونا، پراگندہ ہونا، حرکت، سکون، سمتوں کے ساتھ خاص ہونا، مکان میں سمانا۔ اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا اور نہ ہی از خود قائم رہتا ہے بلکہ وہ اپنے غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔''

(إتحاف السادۃ المتقین، جلد: ۲، صفحہ: ۲۴، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

جسم:

جو دو یا دو سے زائد جواہر سے مل کر بنا ہو وہ جسم ہے۔ یعنی جسم مرکب ہوتا ہے اور اپنے وجود میں اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے۔ جسم کا خوبصورت یا بدصورت ہونا یا موٹا یا دُبلا ہونا اعراض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الرّاغِب، وقال غيره هو ما يتألف عن جوهرين فأكثر، وقال بعضهم هو جواهر مجتمعة، والله تعالىٰ متعالٍ عن حال الأجسام وافتقارها وقبولها للانقسام، فمن وصفه بالجسمية فقد ضلّ وأضلّ، وقد حكى البيهقي عن الحليمي أن قوما زاغوا عن الحقّ فوصفوا البارئ جلّ وعزّ ببعض صفات المحدثين فمنهم من قال إنه جسم تعالى الله عن ذٰلک۔''

ترجمہ: ''جسم وہ ہے جس کی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہو، یہ علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اور اُن کے سوا دوسرے علما نے فرمایا: جسم دو یا دو سے زیادہ جوہروں سے مل کر بنتا ہے۔ (یہ قول جمہور اہل سُنت کا ہے۔ راقم) اور بعض علما نے فرمایا کہ جسم چند جمع شُدہ جواہر کا مجموعہ ہے۔ اور (ان تینوں تعریفوں پر) اللہ تعالیٰ جسموں کے حال، جسموں کے محتاج ہونے اور اُن کے تقسیم کو قبول کرنے سے پاک ہے۔ لہٰذا جس نے اللہ تعالیٰ کو جسمیت سے متصف کیا تو بے شک وہ گمراہ اور گمراہ گر ہوا۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے امام حلیمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک فرقے نے حق سے انحراف کیا تو باری عزّ وجلّ کو حادث چیزوں کی صفات سے متصف کیا، تو اُن میں سے کچھ نے یہ کہا کہ اللہ جسم ہے حالاں کہ اللہ اس سے پاک ہے۔'' (مرجعِ سابق)

بُعد، ابعادِ ثلاثہ:

''بُعد'' دوری کو کہتے ہیں۔ یہ تین ہیں۔ (۱) طول یعنی لمبائی (۲) عرض یعنی چوڑائی اور (۳) عمق یعنی گہرائی۔ انہی تینوں دوریوں کو ابعادِ ثلاثہ کہتے ہیں۔ یہ ابعاد جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ اور جس چیز میں یہ تینوں یا ان میں سے بعض ہوں اُسے مُمتد یا ذی امتداد کہتے ہیں۔ اور جس چیز میں یہ تینوں بعد پائے جائیں اُسے قابلِ ابعادِ ثلاثہ کہتے ہیں۔

حَیِّز اور مُتَحَیِّز:

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۷۹۱ھ) نے حَیِّز کی تعریف میں فرمایا:

''الحیز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد،''

ترجمہ: ''حیِّز ایسی تصور کی گئی خالی جگہ ہے جس کو کوئی ذی امتداد چیز یا غیر ذی امتداد چیز (یعنی جوہر) پُر کرے۔'' (شرح العقائد مع جمع الفرائد، صفحہ: ۱۳۱، ناشر: المکتبۃ المدینۃ، کراچی)

مکان:

علامہ عبد الغنی نابلسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۱۴۳ھ) نے مکان کا لغوی معنیٰ تحریر فرمایا:

''المكان هو ما استقرّ عليه الشيء... وفي القاموس: المكان الموضع والجمع أمكنة وأماكن۔''

ترجمہ: ''مکان وہ ہے جس پر کوئی چیز قرار پکڑے ۔۔۔ قاموس میں ہے: مکان جگہ ہے اور اس کی جمع امکنہ اور اماکن ہے۔''

(رائحۃ الجنۃ شرح إضاحۃ الدُجنۃ، صفحہ:۵۱، ناشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

اہل سُنّت کے نزدیک مکان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ مکان ذہن میں تصور کی گئی ایسی خالی جگہ ہے جس میں جسم مشغول ہوتا ہے یعنی اُس میں جسم کے ابعاد نفوذ کرتے ہیں۔

(الإنصاف فیما أثیر حولہ الخلاف، صفحہ:۲۷۹، ناشر: الوابل الصیب، قاہرہ، طبعہ اُولیٰ: ۲۰۱۰ء)

حَیّز اور مکان کی دونوں تعریفوں میں غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ حَیّز عام ہے اور مکان خاص ہے۔ یعنی مکان حَیّز ہی کی ایک قسم ہے۔ اس لیے کہ حَیّز وہ خالی جگہ ہے جس کو ابعاد والی یا بغیر ابعاد کی چیز پُر کرے جب کہ مکان وہ خالی جگہ ہے جس کو صرف کوئی ابعاد والی چیز ہی پُر کرے۔ معلوم ہوا کہ جوہرِ فرد کو کسی حَیّز میں متحیّز تو کہا جا سکتا ہے مگر وہ کسی مکان میں متمکن نہیں کہلا سکتا۔ جب کہ جسم کو کسی مکان میں متمکن کہا جا سکتا ہے جس طرح اُسے کسی حیّز میں متحیّز کہا جا سکتا ہے۔

جہت:

جہت کو اُردو میں سمت کہتے ہیں۔ عربی زبان کی مشہور و مستند لغت لسان العرب میں ہے:

''الجِهَةُ: الموضعُ الَّذِي تَتَوَجَّهُ إِلَيهِ وَتَقْصِدُهُ۔''

ترجمہ: ''جہت ایسی جگہ ہے جس کی طرف تُو توجّہ کرے اور جس کا قصد کرے۔''

(لسان العرب، جلد:۱۵، صفحہ:۵۵۶، ناشر: دار صادر، بیروت، طبعہ ثالثہ: ۱۴۱۴ھ)

عارف باللہ تعالیٰ علامہ سید عبدالغنی نابلسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۱۴۳ھ) تحریر فرماتے ہیں:

''الجهات جمع جهة وهي سِتّ: فوق و تحت و يمين و شمال

وقدام وخلف، والجهة عندالمتكلمين هى نفس المكان باعتبار إضافة جسم آخر إليه، ومعنى كون الجسم فى جهة كونه مُضافاً إلى جسم آخر حتى لو انعدمت الأجسام كلها لزم من ذلک انعدام الجهات كلها، لأن الجهات من توابع الأجسام وإضافتها كما قدمناه فى المكان والزمان، وحيث انتفى عن الله تعالىٰ الزمان والمكان انتفت الجهات كلها عنه تعالىٰ، وايضاً لأن جميع ذلک من لوازم الجسمية وهى مستحيلة فى حقه تعالىٰ.''

ترجمہ: ''جہات جہت کی جمع ہے اور یہ چھ ہیں: ۱ فوق یعنی اوپر، ۲ نیچے، ۳ دائیں، ۴ بائیں، ۵ آگے اور ۶ پیچھے۔ اور متکلمین کے نزدیک کسی دوسرے جسم کی طرف نسبت کے اعتبار سے جہت ہی خود مکان ہے۔ (مثلاً اگر کوئی مکان کسی جسم کے اوپر ہے اور اُس مکان کے بھی اوپر کوئی دوسرا جسم ہے تو نیچے والے جسم سے وہ مکان اوپر کی جہت میں ہوگا جب کہ اوپر والے جسم کے اعتبار سے وہ مکان نیچے کی جہت میں ہوگا۔ راقم) اور جسم کا کسی جہت میں ہونے کا معنیٰ اُس جسم کا کسی دوسرے جسم کی طرف منسوب ہونا ہے۔ یہاں تک کہ اگر سارے اجسام معدوم ہو جائیں تو اس سے ساری جہات کا معدوم ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ جہات اجسام کے تابع ہیں۔''

(رائحة الجنة شرح إضاحة الذجنة، صفحه: ۵۲، ناشر: دار الكتب العلميه، بيروت)

معلوم ہوا کہ جب ازل میں کوئی مخلوق نہیں تھی تو کوئی جہت بھی نہیں تھی، تو جب اللہ تعالیٰ ازل میں بغیر جہت کے تھا اور اُس کی ذات میں تغیُّر وتبدیلی نہیں ہوسکتی تو بے شک وہ مخلوقات کو پیدا کرنے کے بعد بھی بغیر جہت کے موجود ہے جس طرح ازل میں تھا۔ اور

جب وہ جہت سے پاک ہے تو وہ کسی جگہ میں (یعنی کسی حیز میں متحیّز) ہونے سے بھی پاک ہے اس لیے کہ جہت خود جگہ کو کہتے ہیں، اور جب اللہ تعالیٰ متحیّز نہیں تو وہ جوہر یا جسم بھی نہیں۔

قدیم وحادث:

قدیم وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہ ہو بلکہ جو ہمیشہ سے ہو یعنی اُس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کے وجود کی ایک ابتدا ہو، جس کو عدم کے بعد وجود ملا ہو۔ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے اور ہر چیز کو اللہ تعالیٰ ہی نے عدم سے وجود بخشا ہے۔ قدیم صرف ذات وصفاتِ باری تعالیٰ ہیں۔ علم عقائد کے مشہور امام علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۷۹۱ھ) نے تحریر فرمایا:

''الموجود إن لم يسبق بالعدم فقديم وإلا فحادث''

ترجمہ: ''موجود اگر عدم سے مسبوق نہ ہو تو قدیم ہے ورنہ حادث ہے۔''

(تہذیب المنطق والکلام، صفحہ: ۳۵، ناشر: مطبعۃ السعادۃ بجوار محافظۃ مصر، طبعہ اولیٰ: ۱۳۳۰ھ)

عطرِ تحقیق: عقیدۂ اہل سُنت کا خُلاصہ

عقیدۂ اہل سُنت کی مشہور و مستند کتاب ''شرح عقائدِ نسفی'' میں ہے:

(والعالم)أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات... فتخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها... (بجميع أجزائه محدث) أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد... (إذ هو) أي: العالم (أعيان وأعراض) لأنه إن قام بذاته فعين، وإلاّ فعرض، وكل منهما حادث...(فالأعيان مايكون له قيام بذاته)... ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإنّ تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي: محَله الذي يقومه... (وهو) أي: ما له قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزئين فصاعداً، (وهو الجسم أو غير مركب كالجوهر) يعني: العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً، (وهو الجزء الذي لا يتجزئ)... في إثبات الجوهر الفرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة... (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره... (ويحدث في الأجسام والجواهر)... (كالألوان والأكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. (والطعوم والروائح)... فإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر فنقول: الكل حادث... (والمحدث للعالم هو الله تعالى) (مُلَخَصاً)

ترجمہ: ''اور عالَم سے میری مُراد ہے وہ موجودات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی صفات عالَم کی تعریف سے خارج ہیں، اس لیے کہ صفات باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کی غیر نہیں (کہ تعددِ قدما لازم آئے۔ راقم) جس طرح کہ صفاتِ باری ذاتِ باری کی عین نہیں۔ (کہ صفاتِ الٰہی کا انکار لازم آئے۔ تو چوں کہ صفات ذات کی عین ہیں نہ غیر، لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ عالَم کے مفہوم سے خارج ہیں۔ راقم)

اور عالَم اپنے تمام اجزا کے ساتھ ''مُحدَث'' ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا گیا ہے اس معنیٰ میں کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ اس لیے کہ عالم اعیان و اعراض ہیں۔ کیوں کہ اگر وہ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہو تو عین ہے ورنہ عرض ہے۔ اور عین و عرض میں سے ہر ایک حادث ہے۔ پھر اعیان وہ حادث ہیں جن کا قیام ان کی ذات کے ساتھ ہو۔ اور عین کے قیام بذاتہ کا معنیٰ متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ازخود کسی حیز میں متحیز ہو، اُس کا تحیّز کسی دوسری شئے کے تحیّز کے تابع نہ ہو، برخلاف عرض کے، اس لیے کہ عرض کا تحیّز اُس جوہر کے تابع ہوتا ہے جو اُس کا موضوع ہے یعنی جو اُس کا محل ہے جس میں وہ قائم ہوتا ہے۔ (یعنی عرض جیسے رنگ وغیرہ اپنے وجود میں اپنے عین کے تحیز کے محتاج ہوتے ہیں جب کہ اعیان خود اپنے تحیّز میں مُتَحَیِّز ہوتے ہیں۔ راقم)

پھر عالَم میں سے وہ جس کا قیام اُس کی ذات کے ساتھ ہو وہ یا تو دو یا دو سے زائد اجزا سے مُرکّب ہوگا تو وہ جسم ہے۔ یا وہ مُرکب نہیں ہوگا جیسے جوہر، یعنی وہ عین جو تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتا، نہ بالفعل، نہ وہم میں اور نہ فرض کرنے کے اعتبار سے، تو وہ ایسا جُز ہے جس کے اجزا نہیں بن سکتے۔ جوہرِ فرد کے اثبات میں فلاسفہ کی کثیر گمراہیوں سے نجات ہے۔

اور عرض وہ حادث ہے جو اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ قائم ہو۔ اور عرض اجسام و جواہر میں پیدا ہوتا ہے جیسے الوان یعنی رنگ، اکوان، ذائقے، اور

ہوئیں۔ اور اکوان: اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون ہیں۔ تو جب یہ ثابت ہے کہ عالم اعیان واعراض ہیں اور اعیان اجسام وجواہر ہیں لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔ اور عالم کو عدم سے وجود بخشنے والا اللہ تعالیٰ ہے۔"

(شرح العقائد مع جمع الفرائد، صفحہ: ۹۸ تا ۱۱۴، ناشر: المکتبۃ المدینۃ، کراچی، پاکستان)

بعض مشبّہۂ زمانہ یہ کہتے ہیں کہ چوں کہ قرآن وحدیث میں یہ نہیں آیا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں یا جوہر نہیں یا عرض نہیں۔ اور یہ بھی نہیں آیا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کو ان الفاظ سے متصف کرنا بدعت ہے جس طرح کہ اُسے ان الفاظ سے پاک قرار دینا بدعت ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان الفاظ سے متصف کرنا بدعت بلکہ ان کے معنئ اصطلاحی کے اعتبار سے کفر ہے۔ مگر ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں سے پاک ماننا واجب ہے۔ اس لیے کہ کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ہر غیر کے مُخالف ہے اور اُس کی صفت مخالفتِ حوادث ہے، جیسا کہ فرمایا: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (ترجمہ) اُس جیسا کوئی نہیں، اور وہی سُنتا دیکھتا ہے۔ (سورۂ شوریٰ، آیت: ۱۱)۔ تو جب ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے ماسوا جو کچھ ہے وہ باتفاقِ اہلِ سُنت جوہر، جسم اور عرض ہے اور سب حادث ومخلوق ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے وجود بخشا۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ وہ جسم ہے نہ جوہر نہ عرض۔ اسی لیے اکابر علما و ائمۂ اہل سُنت صدیوں سے اپنی کتب میں بلا انکارِ نکیر اللہ تعالیٰ کی ذات سے جسم، جوہر، عرض، تحیز وغیرہ کی نفی کی صراحت کرتے رہے ہیں جس پر اہل سُنت کا اجماعِ قولی وعملی شاہد ہے جس کے مضبوط حوالے عن قریب پیش کیے جائیں گے۔

تنزیہ باری تعالیٰ کا ثبوت قرآن واحادیث سے

(۱) ''لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ۔''

ترجمہ: ''اُس جیسا کوئی نہیں، اور وہی سُنتا دیکھتا ہے۔'' (سورۂ شوریٰ، آیت:۱۱)

(۲) ''وَلَمْ يَكُن لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ۔''

ترجمہ: ''اور اُس کے جوڑ کا کوئی نہ ہوا۔'' (سورۂ اخلاص، آیت:۴)

ان آیتوں میں نکرہ تحت نفی ہے جو عموم و شمول کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی کسی بھی اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے جیسا یا اُس کا ہمسر کوئی نہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے سمت یا مکان کو فرض کیا جائے تو سمت یا مکان میں ہونے میں وہ اجسام کے مثل ہو جائے گا۔ بلکہ خود اُس کا جسم ہونا لازم آئے گا۔ اور جسم ہونے میں وہ دوسرے اجسام کے مثل ہو جائے گا۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ وہ جسم، جہت و مکان سے پاک ہے۔

(۳) ''وَاللّٰهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ''

ترجمہ: ''اور اللہ بے پرواہ حلم والا ہے۔'' (البقرہ:۲۶۳)

(۴) ''وَاعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ''

ترجمہ: ''اور جان لو کہ بے شک اللہ بے پرواہ سب خوبیوں سراہا ہے۔'' (البقرہ:۲۶۷)

(۶) ''اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِينَ''

ترجمہ: ''بے شک اللہ اپنے جمیع ماسوا سے بے پرواہ ہے۔'' (العنکبوت:۶)

(۷) ''اَللّٰهُ الصَّمَدُ'' ترجمہ: ''اللہ بے نیاز ہے۔'' (الاخلاص:۲)

اگر اللہ تعالیٰ سمت یا جگہ میں ہوتا تو وہ اپنے وجود کے لیے سمت و جگہ کا محتاج ہوتا۔ تو وہ غنی اور صمد نہیں ہوتا۔ جب کہ وہ تمام عالم سے غنی بھی ہے اور صمد بھی۔ لہٰذا ماننا

پڑے گا کہ وہ سمت ومکان سے پاک ہے۔اور اگر وہ جسم ہوتا تو اپنے وجود میں اپنے اجزا کا محتاج ہوتا۔ کیوں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مرکب موجود ہونے میں اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے۔اور اگر وہ محتاج ہوتا تو وہ غنی وصمد نہ ہوتا۔جب کہ وہ غنی وصمد ہے۔لہٰذا ماننا پڑے گا کہ وہ جسم نہیں۔اور جب یہ ثابت ہوا کہ وہ جسم نہیں تو یہ بھی لازم ہے کہ وہ کسی جہت ومکان میں نہیں۔اس لیے کہ یہ سب جسم کے خواص ہیں۔

نیز صمد وہ ہے جو''جوف'' سے پاک ہے۔اَجْوَف یعنی جوف والا کہتے ہیں اُس چیز کو جس کے اندر خالی ہو،جس میں کچھ سما سکے،اسی کو جوف کہتے ہیں اور اسی لیے پیٹ کو بھی جوف کہتے ہیں۔امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۳۱۰ھ) نے اپنی مشہور تفسیر''جامع البیان فی تاویل القرآن''میں سند کے ساتھ روایت بیان کی:

''عن ابن عباس، قال: (الصمد) : الذي ليس بأجوف... عن سعيد بن المسيب قال: (الصمد): الذي لا حِشوة له.''

ترجمہ: ''حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے،فرمایا:صمد وہ ہے جو جوف والا نہ ہو۔۔۔حضرت سعید ابن مسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے،فرمایا:صمد وہ ہے جس کے لیے کوئی حِشوہ یعنی جوف میں بھری ہوئی چیز نہ ہو۔''

(جامع البیان معروف تفسیرِ طبری،زیرِ آیت مذکورہ،ج:۲۴،ص:۶۹۰،ناشر:مؤسسة الرسالة،بیروت)

البانی اور اُس کے متبعین کے نزدیک اُن کے خیالی خُدا نے اپنی ذات سے چھ کی چھ سمتوں کو گھیرا ہے،وہ کائنات کو اپنی ذات سے احاطہ کیے ہوئے ہے اور سب سے اوپری مخلوق عرش کے بھی اوپر اُس کی ذات ہے۔نعوذ باللہ۔اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہابیہ کے خُدا کے اندر ایک ایسی خالی جگہ ہے جس میں ساری کائنات سمائی ہوئی ہے۔تب تو ان کا خیالی خُدا جوف والا ہوا۔جب کہ ہمارا سچا خُدا اصمد ہے جو جوف سے پاک ہے۔نیز جوف کسی جسم

ہی میں پایا جاسکتا ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے لٰہذا وہ صمد ہے۔

(۸) ''وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ۔''

ترجمہ: ''اور وہی ہے کہ اوّل بناتا ہے پھر اسے دوبارہ بنائے گا اور یہ تمہاری سمجھ میں اس پر زیادہ آسان ہونا چاہیے۔'' (الروم:۲۷)

حدیث ۱: صحیح بخاری میں حضرتِ عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء،''

ترجمہ: ''ازل میں اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اُس کے سوا کچھ نہیں تھا اور اُس کا عرش پانی پر ہوا۔'' (صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق کا پہلا باب، حدیث نمبر:۳۱۹۱)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کے تحت فرمایا:

''وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لأن كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه على الماء معناه أنه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء (إلى قوله) والمراد بكان في الأول الأزلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم.''

ترجمہ: ''اس حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ازل میں کوئی چیز نہیں تھی، نا پانی تھا نہ عرش تھا اور نہ ہی ان کے سوا کچھ اور تھا، اس لیے کہ یہ سب غیر اللہ ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ''اور اُس کا عرش پانی پر ہوا'' کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے پانی کو پیدا کیا پھر عرش کو پانی پر پیدا کیا۔ اور پہلے جملے میں کان سے مراد ازلیت ہے اور دوسرے جملے میں مُراد عدم کے بعد حادث ہونا ہے۔''

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:٦، صفحہ:٢٨٩، ناشر: دارالمعرفۃ، بیروت، ١٣٧٩ھ)

لہٰذا جب کچھ نہ تھا تو اللہ موجود تھا تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کسی مخلوق کو پیدا کیا اور پھر اُس نے اپنے آپ کو اُس میں داخل کیا؟ یہ تو تغیر ہے۔ اور تغیر حادث وفانی کا خاصہ ہے قدیم میں تغیر محال ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ جسم، جہت ومکان سے پاک ہے۔ امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"والدلیل علیه هو أنه تعالی کان ولا مکان فخلق المکان وهو علی صفة الازلیة کما کان قبل خلقه المکان لایجوز علیه التغییر فی ذاته ولا التبدیل فی صفاته"

ترجمہ: "اور اللہ تعالیٰ کے جہت ومکان سے پاک ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں تھا اور کوئی مکان نہیں تھا، تو اُس نے مکان کو پیدا کیا جب کہ وہ اپنی صفتِ ازلیت پر (یعنی بغیر جہت ومکان کے) ہے جس طرح وہ مکان کو پیدا کرنے سے پہلے تھا۔ اُس کی ذات میں تغیر کرنا اُس پر ممکن نہیں اور نہ ہی اُس کی صفات میں تبدیلی کرنا ممکن ہے۔"

(اِتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، جلد:٢، صفحہ:٢٤، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

صحیح بخاری کی حدیث "ازل میں اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اُس کے سوا کچھ نہیں تھا" سے ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ بھی باطل ہوا کہ عالم نوع کے اعتبار سے قدیم ہے اور افراد کے اعتبار سے حادث ہے۔ یعنی چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں اور فنا ہوتی رہتی ہیں مگر کبھی ایسا نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ بھی موجود نہ ہو۔ (معاذ اللہ تعالیٰ) ایسا کہہ کر ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ قِدَم میں نوعِ عالم کو شریک کرلیا۔ اور اُس کی مراد ایسا کہنے سے عرش کو اللہ تعالیٰ کا مکان ثابت کرنا ہے کہ ایسا نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ کبھی بغیر عرش کے ہو، بلکہ وہ عرش کو پیدا کرتا ہے، پھر فنا کرتا ہے، پھر پیدا کرتا ہے، پھر فنا کرتا ہے۔ اور یہ سلسلہ غیر متناہی مدت سے

جاری ہے۔ نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک۔ مگر یہاں بھی وہ اپنا مطلب نہیں پا سکا۔ اس لیے کہ اب بھی سوال پیدا ہوگا کہ عرش پیدا کرنے اور فنا کرنے کے درمیان اللہ تعالیٰ کہاں ہوتا ہے؟

جب کہ میرے غیب داں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صدیوں پہلے ابن تیمیہ کی اس بدعت وگمراہی کا رد فرما دیا کہ ازل میں اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اُس کے سوا کوئی ''شئے'' نہیں تھی۔ اس حدیث میں ''شئے'' نکرہ تحتِ نفی ہے جو عموم وشمول کا فائدہ دیتا ہے۔ امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۵۶ھ) نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا: ''والشیء یشمل الجسم والفعل والنوع والآحاد'' یعنی ''شئے'' جسم، فعل، نوع اور افراد کو شامل ہے۔ (الصیف الصقیل، ص: ۶۹، ناشر: المکتبة الأزهرية للتراث، قاهره) لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے ماسوا جو کچھ ہے، نوع، جنس اور فرد ہر اعتبار سے حادث ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنہ میں سے ایک نام ہے ''المبدی'' جس کا معنی ہے پیدائش کی ابتدا کرنے والا۔ سورۂ روم کی مذکورہ بالا آیت میں ''يَبْدَؤُا الْخَلْقَ'' کا بھی یہی معنی ہے۔ اگر حوادث کا کوئی اوّل نہ ہوتا اور غیر متناہی مدت سے عرش پیدا اور فنا ہوتا رہتا اور اس کی کوئی ابتدا نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ مُبدی نہ ہوتا۔

(۹) ''هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ۔''

ترجمہ: ''وہی اوّل، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔''

(الحدید: ۳)

حدیث ۲: صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس

بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء''

ترجمہ: ''اے اللہ! تو ہی اوّل ہے لہٰذا تجھ سے پہلے کچھ بھی نہیں، اور تو ہی آخر ہے لہٰذا تیرے بعد کچھ بھی نہیں، اور تو ہی ظاہر ہے لہٰذا تیرے اوپر کچھ بھی نہیں اور تو ہی باطن ہے لہٰذا تیرے نیچے کچھ بھی نہیں۔''

(صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب مایقول عند النوم، حدیث نمبر: ۲۷۱۳)

اگر اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہوتی تو وہ باطن نہ ہوتا اس لیے کہ باطن وہ ہے جس کے نیچے کوئی چیز نہ ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ عرش یا کسی اور جگہ میں ہونے سے پاک ہے۔ امام ابوبکر بیہقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو نقل کر کے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''وإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان.''

ترجمہ: ''اور جب اُس کے اوپر کچھ نہیں اور اُس کے نیچے بھی کچھ نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ کسی مکان میں نہیں۔'' (کتاب الأسماء والصفات، جلد: ۲، ص: ۲۸۷، ناشر: مكتبة السوادي، جدة)

مجدّد دین وملّت، امام اہل سنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو نقل کر کے فرمایا:

''أقول: حاصل دلیل یہ کہ اللہ عزوجل کا تمام امکنہ زیر و بالا کو بھرے ہونا تو بداہۃً محال ہے ورنہ وہی استحالے لازم آئیں، اب اگر مکان بالا میں ہوگا تو اشیا اس کے نیچے ہوں گی اور مکان زیریں میں ہوا تو اشیا اُس سے اوپر ہوں گی اور وسط میں ہوا تو اوپر نیچے دونوں ہوں گی حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ وسلم فرماتے ہیں، نہ اس سے اوپر کچھ ہے نہ نیچے کچھ، تو واجب ہوا کہ مولیٰ تعالیٰ مکان سے پاک ہو۔''

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد:۲۹، صفحہ: ۱۵۴، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، لاہور)

(۱۰) ''وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اللّٰهَ وٰسِعٌ عَلِيْمٌ''

ترجمہ: ''اور پورب پچھم سب اللہ ہی کا ہے تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ (خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ) ہے بیشک اللہ وسعت والا علم والا ہے۔'' (البقرۃ:۱۱۵)

تفسیرِ خزائن العرفان میں اس آیت کے تحت ہے:

''شانِ نزول: صحابہ کرام رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک اندھیری رات سفر میں تھے، جہت قبلہ معلوم نہ ہو سکی، ہر ایک شخص نے جس طرف اس کا دل جما نماز پڑھی، صبح کو سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حال عرض کیا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ مسئلہ: اس سے معلوم ہوا کہ جہت قبلہ معلوم نہ ہو سکے تو جس طرف دل جمے کہ یہ قبلہ ہے اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھے۔ اس آیت کے شانِ نزول میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اس مسافر کے حق میں نازل ہوئی جو سواری پر نفل ادا کرے اس کی سواری جس طرف متوجہ ہو جائے اس طرف اس کی نماز درست ہے، بخاری و مسلم کی احادیث سے یہ ثابت ہے۔''

مشہور مفسر و لغوی علامہ ابوحیان اندلسی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۴۵ھ) نے تحریر فرمایا:

''وفي قوله: فأينما تولوا فثم وجه الله رد على من يقول: إنه في حيز وجهة، لأنه لما خير في استقبال جميع الجهات دل على أنه ليس في جهة ولا حيز، ولو كان في حيز لكان استقباله والتوجه إليه أحق من جميع الأماكن. فحيث لم يخصص مكانا، علمنا أنه لا في جهة ولا حيز، بل جميع الجهات في ملكه وتحت ملكه، فأي جهة توجهنا إليه فيها على وجه الخضوع كنا معظمين له ممتثلين

لأمره."

ترجمہ: "اور اللہ تعالیٰ کے قول [تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ ہے] میں اُن لوگوں کا ردّ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایک جگہ اور ایک سمت ہے۔ اس لیے کہ جب اُس نے تمام سمتوں کی طرف رُخ کرنے کا اختیار دیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اُس کے لیے کوئی جہت اور کوئی جگہ نہیں۔ اور اگر وہ کسی جگہ میں ہوتا تو وہ جگہ اور وہ سمت دیگر تمام جگہوں سے زیادہ استقبال کی حق دار ہوتی، تو جب اُس نے کسی جگہ کو خاص نہیں کیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ وہ نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کسی مکان میں۔ بلکہ تمام جہتیں اُس کی ملکیت میں اور اُس کے ملک کے تحت ہیں۔ تو جب ہم خضوع کے ساتھ کسی بھی سمت میں اُس کا استقبال کریں گے تو ہم اُس کی عبادت کرنے والے، اُس کے حکم پر عمل کرنے والے ہوں گے۔"

(البحر المحیط، زیر آیت مذکورہ، ج:۱، ص:۵۷۸، ناشر: دار الفکر، بیروت)

حدیث ۳: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے قبلہ کی دیوار پر تھوک کو دیکھا تو اُسے صاف کیا پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا:

"إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه، فإن الله قبل وجهه إذا صلى."

ترجمہ: "جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے سامنے نہ تھوکے، اس لیے کہ جب وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔" (متفق علیہ)

(صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب حک البزاق بالید من المسجد، حدیث نمبر:۴۰۶)

(صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب النهي عن البصاق في المسجد، حدیث نمبر:۵۴۷)

حدیث ۴: حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه، أو إن ربه بينه وبين القبلة، فلا يبزقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدميه''

ترجمہ: ''تحقیق کہ جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں قیام کرتا ہے تو بے شک وہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے یا بے شک اُس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔ لہٰذا تم میں سے کوئی اپنے قبلے کی جانب ہرگز نہ تھوکے۔ لیکن اپنی بائیں جانب یا اپنے قدموں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔''

(صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب حك البزاق باليد من المسجد، حدیث نمبر:۴۰۵)

حدیث ۵: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''ما بال أحدكم يقوم مستقبل ربه فيتنخع أمامه، أيحب أحدكم أن يستقبل فيتنخع في وجهه؟''

ترجمہ: ''تم میں سے ایک ایسے شخص کا کیا حال ہے کہ وہ اپنے رب کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو اُس کے سامنے تھوکتا ہے؟ کیا تم میں سے کوئی پسند کرے گا کہ اُس کا سامنا کیا جائے پھر اُس کے چہرے پر تھوکا جائے؟''

(صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب حك البزاق باليد من المسجد، حدیث نمبر:۴۰۵)

یہ تینوں احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہت ومکان سے پاک ہے۔ ہماری بیان کردہ حدیث ۳ جو بخاری ومسلم کی متفق علیہ حدیث ہے، اس کی شرح میں خاتمۃ الحفاظ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا:

''وفيه الرد على من زعم أنه على العرش بذاته''

ترجمہ: ''اور اس حدیث میں اُن لوگوں کا ردّ ہے جنھوں نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے عرش پر ہے۔''

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:۱، صفحہ:۵۰۸، ناشر: دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہوتی تو ہر نمازی کے سامنے اُس کے ہونے کا کیا معنی؟ نیز پوری دُنیا میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نماز پڑھتا ہے۔ ان احادیث کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ لاکھوں جگہوں پر بہ یک وقت ہر نمازی کے سامنے اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ اگر ایسا ہو تو پھر (۱) وہ واحد نہ رہا۔ جب کہ وہ واحد ہے۔ اس لیے کہ ایک ذات کا بیک وقت ایک سے زائد مکانوں میں ہونا محال ہے۔ نیز اگر ایسا ہو (۲) تو لازم کہ تمہارا خدا کائنات کے اندر زمین پر ہے۔ حالاں کہ یہ تمہارے عقیدے کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ تم لوگ خدا کو عالم سے باہر ساری مخلوقات سے اوپر عرش کی پرلی طرف مانتے ہو۔ اسی معنی میں ابن تیمیہ نے اپنے خدا کو ''بائن من خلقه'' کہا ہے۔ جیسا کہ لکھا:

''وهو سبحانه فوق سمٰوٰته علی عرشه بائن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.''

ترجمہ: ''اور اللہ سبحانہ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہے، اپنی مخلوق سے ایک کنارے پر، اُس کی مخلوقات میں اُس کی کوئی شئے ہے نہ ہی اُس کی ذات میں اُس کی مخلوقات کی کوئی شئے ہے۔''

(مجموع الفتاوی، ج:۱، ص:۳۶۷، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

اور اگر یہ کہا جائے کہ ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی رحمت یا قبلہ اُس کے سامنے ہوتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ تاویل ہے۔ جب کہ مُشَبِّہہ یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و مکان کو ثابت ماننے والے آیات و احادیث صفات کی تاویل کو تعطیل اور گمراہی قرار

دیتے ہیں اور ان نصوص کا ظاہری معنی مراد لینا واجب قرار دیتے ہیں۔ تاویل تو ہم اہل سُنت کرتے ہیں۔ بعض تاویل اجمالی اور بعض تاویل تفصیلی۔ لہٰذا سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جہت ومکان سے پاک مانا جائے۔

ناصر البانی کی گمراہ کن وضاحت کا جواب:

اور اگر کوئی یہ کہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے اسی لیے جو نمازی جہاں سے بھی کعبے کا رُخ کرتا ہے تو اللہ کی ذات اُس کے سامنے ہوتی ہے۔ اسی لیے نمازی کو کعبے کی طرف تھوکنے سے منع کیا گیا۔ جیسا کہ ناصر البانی نے دعویٰ کیا ہے:

"اعلم أن قوله في هذا الحديث: "فإن الله قبل وجهه". وفي الحديث الذي قبله "فإن الله عز وجل بين أيديكم في صلاتكم" لا ينافي كونه تعالى على عرشه، فوق مخلوقاته كلها كما تواترت فيه نصوص الكتاب والسنة، وآثار الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم، ورزقنا الاقتداء بهم، فإنه تعالى مع ذلك واسع محيط بالعالم كله."

ترجمہ: "جاننا چاہیے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حدیث میں ارشاد: "اس لیے کہ اللہ نمازی کے سامنے ہے" اور اس سے پہلے والی حدیث میں "اس لیے کہ اللہ عز وجل تمہاری نماز میں تمہارے سامنے ہے" اللہ تعالیٰ کے اپنے عرش پر اپنی تمام مخلوقات کے اوپر ہونے کے خلاف نہیں جیسا کہ اس میں (البانی کے گمان کے مطابق) کتاب وسنت کی نصوص اور صحابہ وسلف صالح رضی اللہ تعالیٰ عنہم ورزقنا الاقتداء بہم کے آثار متواتر ہوئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے کے ساتھ کشادہ ہے سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہے۔" (سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُوْنَ)

(تعلیق الألبانی علی صحیح الترغیب والترهیب، ج:۱، ص:۲۴۳ الناشر: مکتبۃ المعارف، ریاض)

تب تو یہ ادب نماز کے ساتھ خاص نہیں ہونا چاہیے تھا، کیا وجہ ہے کہ خاص نماز کی حالت میں ادب کا حکم دیا گیا؟ جیسا کہ فرمایا: ''فإن اللہ قبل وجھہ إذا صلی.'' یعنی: جب وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔'' نیز ادب کا یہ حکم صرف سامنے ہی کی سمت میں کیوں ہے؟ بلکہ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ کیا نماز اور کیا خارج نماز؟ ہر صورت میں ہر سمت کی طرف تھوکنا منع ہو۔ مگر حدیث شریف میں صرف نماز کی حالت میں خاص قبلہ کی طرف تھوکنے سے منع کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے چھ کی چھ سمتوں کو اپنی ذات سے گھیرا ہے۔

اسی طرح البانی اور اُس کے پیروکار حدیث نمبر ۴ کے ان الفاظ کا کیا جواب دیں گے: ''إن ربہ بینہ وبین القبلۃ'' یعنی: بے شک اُس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ تمہارا خدا کائنات کے اندر زمین پر ہے جب کہ تم خدا کو کائنات سے خارج عرش کے اوپر مانتے ہو۔

نیز البانی اور اُس کے ماننے والوں سے میرا سوال ہے کہ جب تمہارے خُدا نے کائنات کو چھ سمتوں سے گھیرا ہے تو اس حدیث کے ظاہر کے بموجب جو ذات نمازی اور کعبے کے درمیان ہوتی ہے، جس کے احترام میں حالت نماز میں تھوکنا منع ہے وہ کون ہے؟ اگر وہ بھی خدا ہے تو وحدانیت کہاں رہی؟ اب وہابیوں کے دو خدا ہو گئے۔ ایک وہ جو نمازی کے سامنے ہے اور دوسرا وہ جس نے اپنی ذات سے ساری کائنات کو گھیرا ہے۔

اسی طرح اگر تمہارے خُدا نے اپنی ذات سے چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے تو ساری سمتوں کا احترام لازم ہونا چاہیے تھا، مگر کیا وجہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بھی فرمایا: ''ولکن عن یسارہ أو تحت قدمیہ'' یعنی: لیکن حالت نماز میں اپنی بائیں

جانب یا اپنے قدموں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔ کیا وہابیوں کے نزدیک اُن کے خیالی خُدا کی طرف بائیں جانب یا نیچے سے تھوکنا جائز ہے؟؟

عقل ہوتی تو خدا سے نہ لڑائی لیتے

آیات واحادیث صفات کے معانیٔ ظاہرہ آپس میں ایک دوسرے کے معارض ہیں، لہٰذا ان سب کے معانیٔ ظاہرہ کو مُراد لینے میں کھلا ہوا تعارض وتناقض ہے۔ مُشبّہہ کو مجبوراً ان میں سے بعض نصوص کی تاویل کرنی پڑے گی۔ اور اگر یہ لوگ ان نصوص میں تاویل کریں گے تو اُن کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ لوگ اہل سُنت کو استوی، ید، وجہ وغیرہ کی تاویل سے منع کریں۔ یہ کیا بات ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے قول: ''هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْاَرْضِ وَ مَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَ مَا یَعْرُجُ فِیْهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ'' (سورۃ الحدید: ۴) میں ''ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ'' کا تو ظاہر مراد لیں اور ''وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ'' (یعنی اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں رہو۔ جس کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے زمین پر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔) میں تاویل کریں؟ یہ ترجیح بلا مُرجح ہوگی اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔ لہٰذا سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ساری متشابہ آیات واحادیث صفات کو اُن کے معنیٔ ظاہر سے پھیرا جائے اور اللہ تعالیٰ کو جسم اور اُس کے لوازم مثلاً جہت ومکان سے پاک مانا جائے۔

تتمہ: البانی کا خدا کو مخلوق پر قیاس کرنا

کہتے ہیں کوئلہ جتنا زیادہ گھسا جائے کالک اُتنی ہی گہری ہوتی ہے۔ ابھی ابھی البانی کا جو عقیدہ اُس کی عبارت کے حوالے سے پیش کیا گیا اس کو ثابت کرنے کے لیے

البانی نے آگے مزید دلائل دینے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں اُس نے اپنے مجسّم ہونے پر مزید واضح ثبوت فراہم کیا ہے۔ چنانچہ اپنے خیالی خُدا کو کشادہ اور سارے عالم کو چھ سمتوں سے گھیرنے والا بتا کر لکھا:

"وقد أخبر أنه حيثما توجه العبد فإنه مستقبل وجه الله عز وجل، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط، فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه، وإذا كان عالي المخلوقات يستقبله سافلها المحاط بها بوجهه من جميع الجهات والجوانب، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط، وهو محيط ولا يحاط به؟ وراجع بسط هذا في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، كـ "الحموية" و "الواسطية"."

ترجمہ: "اور بے شک اُس نے خبر دی کہ بندہ جس طرف متوجہ ہوگا تو بے شک وہ اللہ عزوجل کے وجہ کا استقبال کرنے والا ہوگا۔ بلکہ یہ اُس کی اُس مخلوق کی شان ہے جو اپنے سے نیچے کی چیز کو گھیرتی ہے۔ اس لیے کہ ہر خط جو مرکز سے محیط کی طرف نکلتا ہے تو بے شک وہ محیط کے چہرے کا استقبال کرتا ہے اور اُس کا سامنا کرتا ہے۔ اور جب مخلوقات سے اوپری مخلوق کا استقبال اُس سے گھری ہوئی اُس کے نیچے والی مخلوق اپنے چہرے کے ذریعے جمیع جہات وجوانب سے کرتی ہے۔ تو اُس کی شان کا کیا پوچھنا جو ہر شئے کو گھیرے ہوئے ہے حالاں کہ وہ محیط ہے اور اُس کو کوئی گھیر نہیں سکتا جیسا کہ (بزعمِ خویش شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتب مثل حمویہ اور واسطیہ میں ہے۔" (سبحان السبوح القدوس ہ ذلک) (مرجعِ سابق)

البانی نے اپنے دعوے کے ثبوت میں اپنی اس عبارت میں دو دلیلیں پیش کی

ہیں: ایک نقلی دوسری عقلی قیاسی۔ نقلی دلیل سے مراد قرآن کریم کی وہ آیت ہے جس کی طرف اس نے اشارہ کیا، جس کا ترجمہ ہے: ''اور پورب پچھم سب اللہ ہی کا ہے تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ (خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ) ہے بیشک اللہ وسعت والا علم والا ہے۔'' (البقرة:۱۱۵) حالاں کہ اس آیت میں ''وجہ'' متشابہ ہے حتی کہ ابن تیمیہ کو بھی اس آیت میں ''وجہ'' کی تاویل ''قبلہ'' سے کرنی پڑی۔ (کما فی مجموع الفتاوی، ۴۲۹/۲) مگر البانی نے اس متشابہ کا ظاہر مراد لے کر محکمات کی مخالفت کی اور اپنے زائغ ہونے کا ثبوت دیا ہے۔
البانی کی دوسری دلیل عقلی قیاسی ہے۔ اس طرح کی دلیل کو سفسطہ یعنی دھوکہ کہتے ہیں۔ اُس نے محیط مخلوق پر اپنے خیالی خُدا کی ذات کو قیاس کیا کہ جس طرح اوپری مخلوق جو اپنے سے نچلی مخلوق کو گھیرتی ہے اسی طرح اُس کے خدا نے ساری کائنات کو گھیرا ہے۔ یعنی البانی کے نزدیک خدا کا محیط ہونا مخلوق کے محیط ہونے کے مثل ہے۔ اسی کو تشبیہ و تمثیل و تکییف کہتے ہیں جو بالاتفاق کفر ہے۔ البانی کا مخلوق پر خالق کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ مخلوق کا تصور ممکن ہے جب کہ خالق کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مخلوق کے لیے کیفیت ہے جب کہ خالق کیفیت سے پاک ہے۔ وغیرہ۔ البانی کے اس کفر کے ردّ کے لیے آیاتِ محکمات کافی ہیں جیسا کہ فرمایا: ''اُس کے مثل کوئی شئے نہیں۔'' (شوریٰ:۱۱) ''اللہ صمد ہے۔'' (الاخلاص:۲) اسلاف کی ایک جماعت نے فرمایا کہ صمد وہ ہے جس کے اندر کوئی خالی جگہ نہ ہو جیسا کہ اس کا حوالہ گزرا۔ جب کہ البانی کے عقیدے کے مطابق اُس کے خیالی خدا کے اندر خالی جگہ ہے جس میں عالم سمایا ہوا ہے۔ نیز جوف یا خالی جگہ اُسی کے لیے ممکن ہے جو جسم ہو جب کہ اللہ تعالیٰ صمد ہے لہٰذا وہ جسم سے پاک ہے۔

البانی نے اپنی اس بدعقیدگی کی تائید میں ابن تیمیہ کی کتب کا حوالہ دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اُس کے نزدیک ابن تیمیہ بھی اُس کے خدا کو چھ سمتوں میں مانتا تھا۔

(١١) ''وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ'' ترجمہ: ''اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہو جاؤ۔''

(العلق:١٩)

حدیث ٦: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''أقرب ما یکون العبد من ربه، وهو ساجد، فأکثروا الدعاء''

ترجمہ: ''بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس حال میں ہوتا ہے کہ جب وہ سجدہ کر رہا ہو۔ لہٰذا دعا کی کثرت کرو۔''

(صحیح مسلم، کتاب الصلاة، باب ما یقال في الرکوع والسجود، حدیث نمبر: ٤٨٢)

اگر اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق یعنی اوپر کی سمت ہوتی اور وہ اوپر کسی مکان میں ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہیں فرماتا کہ سجدہ کرو اور میرے قریب ہو جاؤ بلکہ یہ فرماتا کہ قیام کرو اور میرے قریب ہو جاؤ۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ نہیں فرماتے کے سجدہ کرنے کی حالت میں بندہ رب کے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے بلکہ یہ فرماتے: قیام کی حالت میں بندہ اپنے رب کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور یہ تو ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کو زمین کے اندر مانا جائے۔ یہ کتنی بڑی بے ادبی ہے کہ کوئی بندہ اپنے معبود کو اپنے قدموں کے نیچے مانے۔ اور یہاں مُشبّہ کے لیے تاویل کرنے کی گنجائش نہیں۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک آیات واحادیثِ صفات کا ظاہر مُراد لینا واجب ہے اور تاویل کرنا گمراہی ہے۔ اور اگر وہ لوگ یہاں تاویل کریں گے تو استواء وغیرہ میں تاویل سے منع کرنا ترجیح بلا مرجّح ہوگا جو باطل ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ متشابہات کا ظاہر مراد نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جہت ومکان سے پاک ہے۔ اس حدیث کے تحت علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ٩١١ھ) نے تحریر فرمایا:

''قال القرطبي هذا أقرب بالرتبة والكرامة لا بالمسافة لأنه منزه عن المكان والمساحة والزمان وقال البدر بن الصاحب في تذكرته في الحديث إشارة إلى نفي الجهة عن الله تعالى.''

ترجمہ: ''علامہ ابوالعباس قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ زیادہ قریب رُتبے اور شرَف کے اعتبار سے ہے نہ کہ مسافت کے اعتبار سے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ مکان، فاصلہ اور زمان سے مُنزّہ ہے۔ اور علامہ بدرالدین ابن صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے تذکرے میں فرمایا: اس حدیث میں اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی کی طرف اشارہ ہے۔''

(حاشیۃ السیوطی علی سنن النسائی، ج:۲، ص:۲۲۶، ناشر: مکتب المطبوعات الإسلامیۃ، حلب)

حدیث ۷: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''ما ينبغي لعبد أن يقول: إني خير من يونس بن متى.'' متفق عليه وفي رواية البخاري قال: "من قال: أنا خير من يونس بن متى فقد كذب.''

ترجمہ: ''کسی بندے کے لیے یہ کہنا جائز نہیں کہ میں یونس بن متّٰی علیہ الصلاۃ والسلام سے افضل ہوں۔'' (متفق علیہ) اور بخاری کی روایت میں ہے: ''جس نے یہ کہا کہ میں یونس بن متّٰی علیہ الصلاۃ والسلام سے افضل ہوں تو بے شک اُس نے جھوٹ کہا۔''

(مشكاة المصابيح، كتاب أحوال القيامة، باب بدء الخلق، الفصل الأول، حديث: ۵۷۱۰)

حالاں کہ یہ بات سلف وخلف کے اجماع سے قطعاً ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افضل الخلق علی الاطلاق ہیں جس پر قرآن وسنت کی صریح نصوص شاہد ہیں۔ لہٰذا اس حدیث شریف سے متعلق چند اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں: (۱) رسول اللہ صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت یونس علیہ الصلاۃ السلام پر خود کو فضیلت دینے سے کیوں منع کیا؟ (۲) اگر یہ تواضع کے طور پر تھا جیسا کہ بعض شارحین نے فرمایا تو کیا وجہ ہے کہ فضیلت دینے والے کو جھوٹا قرار دیا؟ (۳) خاص حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام ہی کو ذکر کیوں فرمایا؟

ان سوالوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تفضیل سے ممانعت فضیلتِ مطلقہ کی تفضیل سے نہیں بلکہ خاص حضرت یونس علیہ السلام کا ذکر اسی لیے فرمایا کہ جس وقت حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام سمند کی گہرائی میں مچھلی کے پیٹ میں تھے اور جس وقت ہمارے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معراج کی رات عرش کے اوپر تھے تو اللہ تعالیٰ سے قرب وبعدِ مکانی کے اعتبار سے دونوں حضرات میں سے ایک دوسرے سے زیادہ اپنے رب کے قریب نہیں تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں ہونے سے پاک ہے، جہت سے پاک ہے تو کیا اوپر اور کیا نیچے، اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے برابر ہیں لہٰذا اس اعتبار سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو یونس علیہ الصلاۃ والسلام پر فضیلت دے کہ مسافت کے اعتبار سے کوئی شۓ اللہ تعالیٰ کے قریب یا دور نہیں۔ چنانچہ علامہ سراج الدین ابن الملقن رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۰۴ھ) نے اس حدیث کے تحت فرمایا:

”فإنه نهى عن تفضيل مقيد بالمكان لا مطلقه. وقال مالك: خص به للتنبيه عَلَى التنزيه، لأن نبينا رفع إلى العرش، ويونس هبط إلى قاموس البحر، ونسبتهما من جنب الجهة إلى الحق واحدة، وإلا فنبينا أقرب منه.“

ترجمہ: ”رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مکان سے مقید فضیلت دینے سے منع فرمایا، فضیلتِ مطلقہ سے منع نہیں فرمایا۔ امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ

کی تنزیہ پر تنبیہ کرنے کے لیے خاص حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام کا ذکر فرمایا، اس لیے کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عرش کے اوپر لے جایا گیا اور حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام کو سمندر کی گہرائی میں اُتارا گیا، حالاں کہ دونوں حضرات کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب جہت کے اعتبار سے ایک ہی ہے (اس لیے کہ اُس کی کوئی جہتِ فوق یا تحت نہیں) ورنہ تو (مرتبے کے اعتبار سے) ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام سے زیادہ اپنے رب کے قریب ہیں۔"

(التوضیح لشرح الجامع الصحیح، ج:۵، ص:۳۶۰، ناشر: دار النوادر، دمشق)

علامہ شمس الدین ابوعبداللہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۶۷۱ ھ) نے اپنی تفسیر "الجامع لأحکام القرآن" میں تحریر فرمایا:

"وقال أبو المعالي: قوله صلى الله عليه وسلم (لا تفضلوني على يونس بن متى) المعنى فإني لم أكن وأنا في سدرة المنتهى بأقرب إلى الله منه، وهو في قعر البحر في بطن الحوت. وهذا يدل على أن البارئ سبحانه وتعالى ليس في جهة."

ترجمہ: "اور ابو المعالی (امام الحرمین عبد الملک جوینی رحمہ اللہ تعالیٰ) نے فرمایا: حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرمان: "مجھے یونس ابن متّٰی علیہ الصلاۃ والسلام پر فضیلت مت دو۔" یعنی اس لیے کہ میں اپنے سدرۃ المنتہٰی میں ہونے کی حالت میں یونس علیہ السلام کے مچھلی کے پیٹ میں ہونے کی حالت میں اُن سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے قریب نہیں تھا۔ اور یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں نہیں۔"

(الجامع لأحکام القرآن، ج:۱۱، ص:۳۳۳، الناشر: دار الکتب المصریۃ، القاهرة)

امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۷۴ ھ) نے تحریر فرمایا:

"وأجاب جمع كمالكٍ وإمام الحرمين عن خبر يونس عليه السلام بما حاصله: أن تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم بالأمور الحِسِّية كالشفاعة الكبرى، وكونه تحت لوائه.. . معلوم بالضرورة، فلم يبقَ إلا النهي بالنسبة إلى القرب والبعد من اللهَ سبحانه وتعالى المتوهم التفاوت فيه بين من فوق السماوات، ومن في قعر البحر، فبيَّن صلى اللهَ عليه وسلم أنهما حينئذٍ بالنسبة إلى القرب والبعد من اللهَ سبحانه وتعالى على حد سواء، لتعاليه تعالى عن الجهة والمكان علوًا كبيرًا، ففيه أبلغ ردٍّ على الجِهَوية والمجسمة، قاتلهم اللهَ تعالى ما أجهلهم! (ملخصا)"

ترجمہ: "علما کی ایک جماعت مثلِ امام مالک اور امام الحرمین رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث کا جو جواب دیا اُس کا حاصل یہ ہے کہ: شفاعتِ کبریٰ اور حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جھنڈے تلے ہونا جیسے امورِ حسّیہ سے حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام پر فضیلت دینا بداہتاً معلوم ہے لہٰذا باقی نہ رہا مگر اللہ تعالیٰ سے قرب وبعدِ مکانی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوئے فضیلت دینے سے ممانعت، کہ ساتوں آسمانوں کے اوپر اور سمندر کی گہرائی کے درمیان تفاوت کا جو وہم کیا جاتا ہے تو اس حدیث میں حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے جہت و مکان سے انتہائی پاک ہونے کی وجہ سے دونوں حضرات اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف قرب وبعد کی نسبت کے اعتبار سے برابر تھے اُس وقت (جب ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سدرۃ المنتہیٰ پر تھے اور حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام سمندر کی گہرائی میں مچھلی کے پیٹ میں تھے۔)

لہٰذا اس حدیث میں جہویہ اور مجسمہ کا ردّ بلیغ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کرے یہ کتنے جاہل ہیں۔" (الفتح المبين بشرح الأربعين، ص:۸۷، طبع: دار المنهاج، جدّة)

فائدہ: شبِ معراج میں عرش پر دیدارِ الٰہی کی حکمت:

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معراج کی رات عرش پر اس لیے نہیں تشریف لیے گئے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے، اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ زمین پر بھی اپنے محبوب کو اپنا دیدار کرائے، دیدار کرانا ہی مقصد ہوتا تو زمین پر رہتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے رب کے دیدار سے مشرف ہو جاتے۔ بلکہ معراج کی رات عرش پر اس لیے تشریف لے گئے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کائنات پر فضیلت وحکومت کا اظہار ہو۔ اور اہل دنیا کو معلوم ہو کہ ساری کائنات کے اوپر عرش جو سب سے بڑی مخلوق ہے اُس کے اوپر امام الانبیا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی سائر الانبیاء وسلم کے قدمانِ مبارک پہنچے اور معراج کی رات سطحِ عرش نے بھی رب کے محبوب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قدموں کا بوسہ لیا تو عرش کے نیچے کی مخلوقات کا کیا پوچھنا۔ امام اہل سُنت علیہ الرحمۃ نے فرمایا:

وہی لامکاں کے مکیں ہوئے، سرِ عرش تخت نشیں ہوئے
وہ نبی ہے جس کے ہیں یہ مکاں، وہ خدا ہے جس کا مکاں نہیں

سوادِ اعظم اہلِ سُنّت کا اجماعی عقیدہ

اللہ تعالیٰ جسم ہونے سے پاک ہے۔ اعضائے جسمانی سے پاک ہے اور وہ کسی جہت یا مکان میں ہونے سے پاک ہے۔ اُس کی ذات تغیر و تبدیلی سے پاک ہے۔ وہ حوادث کے مخالف ہے۔ حوادث اُس پر طاری نہیں ہوتے۔ اُس کی ذات حرکت کرنے اور آنے جانے سے پاک ہے۔ ان عقائد پر صحابہ کرام سے لیکر آج تک سارے اہل سُنت کا اجماع اور اتفاق رہا ہے۔ ہاں! مگر کرّامیہ، ہشامیہ، حشویہ وغیرہا باطل اور بدنامِ زمانہ فرقوں نے اس میں اہل سُنت سے اختلاف کیا ہے۔ اس پر اہل سُنت کے علمائے ربّانیین نے اپنی زبان و قلم سے ان فرقوں کا ایسا ردّ بلیغ فرمایا کہ ان لوگوں کے صرف نام ہی باقی رہ گئے تھے۔ مگر آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا میں ابن تیمیہ نے اس بدعقیدگی کو نئے لبادے میں پیش کر کے اس کی خوب ترویج کی۔ اس مشن میں ابن تیمیہ کا ساتھ دینے والوں میں اکثر حنبلی کہلانے والے وہ لوگ تھے جو مجسمہ ہو چکے تھے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہ بہتان باندھا کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے حدّ، جہت اور مکان کے قائل تھے۔ مگر ذیل میں ہم ملت کے اکابر علما و ائمہ کی مستند کتب کے اُن حوالوں کو پیش کرنے جا رہے ہیں جن میں ان علما نے اس مسئلے میں سلف صالحین سے لیکر متاخرین تک تمام اہل سُنت کے اتفاق کو نقل کیا ہے۔ جس کا مطالعہ ہر انصاف پسند کو اعترافِ حق پر مجبور کر دے گا۔

(۱) امام ابو منصور عبد القاہر ابن طاہر بغدادی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۴۲۹ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''الفرق بین الفِرَق'' میں فرمایا:

''وأجمعوا على أنه لَا يحويه مَكَان وَلَا يجري عَلَيهِ زَمَان

خلاف قول من زعم من الهشامية و الكرامية أنه مماس لعرشه وَقد قَالَ أمير الْمُؤمِنِينَ على رَضِيَ الله عَنهُ إن الله تَعَالَى خلق الْعَرْش إظهاراً لِقدرته لَا مَكَاناً لِذاته وَقَالَ أيضا قد كَانَ وَلَا مَكَان وَهُوَ الْآن على مَا كَانَ.''

ترجمہ: ''اور اہل سنت نے اس عقیدے پر اجماع فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی مکان نہیں گھیر سکتا اور نہ ہی اُس پر زمانہ گزرتا ہے۔ برخلاف ہشامیہ اور کرّامیہ کے، جن لوگوں نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ عرش سے لگا ہوا ہے۔ حالاں کہ امیر المومنین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے عرش کو پیدا کیا اپنی قدرت کے اظہار کے لیے نہ کہ اپنی ذات کے مکان کے لیے، نیز فرمایا: بے شک وہ ازل میں تھا اور کوئی مکان نہیں تھا اور وہ اب بھی اُسی صفت پر ہے جس پر وہ پہلے تھا۔ (یعنی بغیر مکان کے۔)''

(الفَرقُ بين الفِرَق، صفحہ:۳۶۷، ناشر: دار السلام، قاہرہ)

امام ابومنصور بغدادی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۲۹ھ) اپنی کتاب ''اصول الدین'' میں فرماتے ہیں:

''كل من تشبه ربَهُ بصورة الإنسان من البيانية و المغيرية و الجواربية المنسوبة إلى داود الجواربى و الهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقى فإنما يعبد إنسانا مثله و يكون حكمه فى الذبيحة و النكاح كحكم عبدة الاوثان فيها ـــــ امّا جسميّة خُراسان من الكرّامية فتكفيرهم واجب لقولهم: بان الله له حدّ و نهاية من جهة السفل و منها يُماسُ عرشه۔''

ترجمہ: ''ہر وہ شخص جو اپنے رب کو انسان کی صورت سے تشبیہ دے یعنی بیانیہ، مُغیریہ،

داود جواربی کی طرف منسوب جواربیہ اور ہشام بن سالم جوالیقی کی طرف منسوب ہشامیہ، تو گویا کہ یہ لوگ اپنے جیسے انسان کی عبادت کرتے ہیں۔ اور ایسوں کا حکم ذبیحہ اور نکاح کے بارے میں بُتوں کے پُجاریوں کے حکم کی طرح ہے۔۔۔ رہے خُراسان کے مُجَسّمہ یعنی کرّامیہ تو اُن کی تکفیر اُن کے اس قول کی وجہ سے واجب ہے کہ اللہ کے لیے نیچے کی جانب سے حد اور انتہا ہے اور اُس کا نچلا حصہ عرش سے لگا ہوا ہے۔ (جیسا کہ وہابیہ کے قول اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے۔" سے بھی یہی لازم آتا ہے۔ راقم)"

(اصول الدین، صفحہ: ۳۳۷، ناشر: مدرسۃ الالٰہیات بدار الفنون الترکیۃ، استنبول، تاریخ الطبع: ۱۳۴۶ھ)

(۲) امام ابوالمظفر طاہر بن محمد اسفرائینی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۷۱ھ) نے اپنی کتاب "التبصیر فی الدین" میں تحریر فرمایا:

"الْفَصْل الأول فِي بَيَان اعْتِقَاد أهل السّنة وَالْجَمَاعَة السَّلِيم عَن جَمِيع مَا ذَكَرْنَاهُ من الضلالات فَهُوَ۔۔۔ أَن تعلم أَن الْحَرَكَة والسكون والذهاب والمجيء والكون فِي الْمَكَان والإجتماع والإفتراق والقرب والبعد من طَرِيق الْمسَافَة والإتصال والإنفصال والحجم والجرم والجثة وَالصُّورَة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلهَا لَا تجوز عَلَيْهِ تَعَالَى لِأَن جَمِيعهَا يُوجب الْحَد وَالنِّهَايَة وَقد دللنا على اسْتِحَالَة ذَلِك على الْبَارِئ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وأصل هَذَا فِي كتاب الله تَعَالَى وَذَلِك أَن إِبْرَاهِيم عَلَيْهِ السَّلَام لما رأى هَذِه العلامات على الْكَوَاكِب وَالشَّمْس وَالْقَمَر قَالَ {لَا أحب الآفلين} فَبين أَن مَا جَازَ عَلَيْهِ تِلْكَ الصِّفَات لَا يكون خَالِقًا۔"

ترجمہ: ''پہلی فصل اہل سُنت و جماعت کے عقیدے کے بیان میں جواُن گمراہیوں سے پاک ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تو یہ یقین کرے کہ حرکت کرنا، ٹھہرنا، جانا یا آنا، کسی مکان میں ہونا، (اُس کی ذات میں بعض اجزا کا) جمع ہونا یا آپس میں جُدا ہونا، فاصلے کے اعتبار سے قریب ہونا یا دور ہونا، کسی چیز سے ملنا یا جدا ہونا، حجم، جِرم، جسم، صورت، حَیِّز، مقدار، گوشے، کنارے، اور سمتیں یہ ساری صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن نہیں ہیں۔ اس لیے کہ یہ ساری چیزیں حدّ اور انتہا کو ثابت کرتی ہیں حالاں کہ ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے حدّ ونہایت کے محال ہونے پر دلائل قائم کر چکے۔ اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کی کتاب میں بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام نے ستاروں، سورج اور چاند میں یہ ساری چیزیں دیکھیں تو فرمایا: {لَاأُحِبُّ الآفِلِينَ} یعنی میں ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے واضح کیا کہ جس کسی میں یہ صفات ممکن ہوں گی وہ خالق نہیں ہوگا۔''

(التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص:۱۶۰، ناشر: عالم الكتب، لبنان)

(۳) امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اُستاذ امام الحرمین عبدالملک ابن عبداللہ جُوَینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (۴۷۸ھ) نے اپنی کتاب الارشاد میں فرمایا:

"مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه و تعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات، وذهب الكرّامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالىٰ عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق تعالى الله عن قولهم."

ترجمہ: ''سارے اہلِ حق (اور اہلِ سُنّت ہی اہلِ حق ہیں۔ راقم) کا یہ اتفاقی عقیدہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ سمتوں میں سمانے اور اُن کے ساتھ خاص ہونے سے پاک ہے۔ جب

کہ کرامیہ اور بعض حشویہ کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ جہتِ فوق میں مُتَحَیِّز ہے جہت فوق کے ساتھ خاص ہے۔ اللہ تعالیٰ اُن کے اس قول سے پاک ہے۔"

(الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص:۳۹، ناشر: مكتبة الخانجي، مصر)

(۴) علمِ عقائد ادیان وفِرَق کے امام علامہ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۵۴۸ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

"مذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيئ منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة [لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ] فليس الباري سبحانه بجوهر ولاجسم ولاعرض ولافي مكان ولافي زمان ولامقابل للأعراض ولامحل للحوادث۔"

ترجمہ: "اہلِ حق (اہل سُنّت) کا مذہب یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ مخلوقات میں سے کسی کے مشابہ نہیں اور نہ ہی کوئی مخلوق مشابہت ومماثلت کی صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں اللہ تعالیٰ کے مشابہ ہے۔ "اُس کے مثل کوئی نہیں اور وہ سُنتا جانتا ہے۔ (سورۂ شوریٰ:۱۱)" لہٰذا باری سبحانہ وتعالیٰ نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ کسی مکان میں ہے نہ کسی وقت میں، اور نہ اعراض کو اپنی ذات میں قبول کرنے والا ہے اور نہ ہی حوادث کا محل ہے (یعنی کوئی حادث شئے اُس کو لاحق نہیں ہو سکتی)۔"

(نهاية الإقدام في علم الكلام، صفحه:۹۷، ناشر: مكتبة الثقافة الدينية، قاهره)

(۵) علامہ سیف الدین آمِدی رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی:۶۳۱ھ) نے تحریر فرمایا:

"مُعْتَقد أهل الْحق أن الباري لَا يشبه شَيْئا من الحادثات وَلَا يماثله شيئ من الكائنات بل هُوَ بِذَاتِهِ مُنْفَرد عَن جَمِيع

الْمَخْلُوقَات وَأَنه لَيَس بجوهر وَلَا جسم وَلَا عرض وَلَا تحله الكائنات وَلَا تمازجه الحادثات وَلَا لَهُ مَكَان يحويه وَلَا زَمَان هُوَ فِيهِ أَوّل لَا قبل لَهُ وَآخر لَا بعد لَهُ لَيَس كمثله شيء وَهُوَ السَّمِيع الْبَصِير"

ترجمہ: ''اہلِ حق (اہلِ سُنت) کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ حادث اشیا میں سے کسی کے بھی مُشابِہ نہیں، اور کائنات کی کوئی چیز اُس کے مثل نہیں۔ بلکہ وہ اپنی ذات میں تمام مخلوقات سے مُنفرد ہے۔ اور وہ نہ تو جوہر ہے نہ جسم، اور نہ ہی عرض۔ اور کائنات اُس میں حلول نہیں کرسکتی۔ اور حادث اشیا اُس میں خلط ملط نہیں ہوسکتیں۔ اور نہ اُس کے لیے کوئی مکان ہے کہ جس میں وہ سمائے اور نہ ہی کوئی وقت ہے جس کے اندر وہ ہو۔ وہ ایسا اوّل ہے جس کا کوئی پہلے نہیں اور وہ ایسا آخر ہے جس کا کوئی بعد نہیں۔ اُس کے جیسا کوئی نہیں اور وہ سُنتا دیکھتا ہے۔''

(غاية المرام من علم الكلام، صفحه: ۱۷۹، ناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة)

(۶) مُجدد دین وملّت، امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۶۰۶ھ) نے تحریر فرمایا:

''قَدِ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَيَس مَعَنَا بِالْمَكَانِ وَالْجِهَةِ وَالْحَيِّزِ''

ترجمہ: ''بے شک اس عقیدے پر اجماع منعقد ہو چکا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہمارے ساتھ مکان، جہت اور حَیّز میں نہیں ہے۔''

(مفاتيح الغيب معروف بہ تفسیرِ کبیر، ۲۹/۴۴۹، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بیروت، طبعۂ ثالثہ: ۱۴۲۰ھ)

(۷) علامہ شیخ اسماعیل ابن ابراہیم شیبانی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۶۲۹ھ) نے عقیدۂ طحاویہ کی اپنی شرح میں تحریر فرمایا:

''قال أهل الحق: إن الله تعالى متعالٍ عن المكان غير متمكن في مكان، ولا متحيز إلى جهة خلافاً للكرامية والمجسمة وغلاة الروافض، فإنهم يقولون إنه على العرش، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً۔''

ترجمہ: ''اہل حق (اہل سنّت وجماعت) نے فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہے کسی مکان میں متمکن نہیں۔ اور نہ ہی کسی جہت میں مُتحیّز ہے۔ برخلاف کرّامیہ، مجسمہ اور غالی رافضیوں کے۔ اس لیے کہ ان گمراہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے۔ اللہ اس گمراہی سے بہت بلند ہے۔''

(شرح العقیدۃ الطحاویہ، صفحہ: ۲۱، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

(۸) سلطان العلما امام عزّ الدین ابن عبد السلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی ۶۶۰ھ) نے عقائدِ اہل سُنت پر مشتمل اپنے ایک دوورقی رسالے میں تحریر فرمایا:

''لَيسَ بجسم مُصَور وَلَا جَوْهَر مَحْدُود مُقَدَر وَلَا يشبه شَيئا وَلَا يُشبههُ شَيْء وَلَا تحيط بِهِ الْجِهَات وَلَا تكتنفه الأَرضون وَلَا السَّمَوَات كَانَ قبل أَن كون الْمَكَان ودبر الزَّمَان وَهُوَ الْآن على مَا عَلَيْهِ كَانَ''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ جسم نہیں جس کا تصور کیا جاسکے اور نہ ہی جوہرِ محدود ہے جس کی مقدار مقرّر کی جاسکے، وہ کسی چیز کے مشابہ نہیں اور نہ ہی کوئی چیز اُس کے مشابہ ہے۔ اُس کو جہتیں گھیر نہیں سکتیں اور نہ زمین وآسمان اُس کا احاطہ کرسکتے ہیں۔ وہ ازل میں تھا اس سے پہلے

کہ اُس نے مکان کو پیدا کیا اور زمانے کی تدبیر فرمائی اور وہ اب اُسی صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔ (یعنی بغیر مکان کے۔)''

(طبقات الشافعیۃ الکبری، جلد: ۸، صفحہ: ۲۲۵، ناشر: دار إحیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ)

(۹) امام تاج الدین سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس رسالے کو اپنی کتاب ''طبقات الشافعیۃ الکبری'' میں سلطان العلما کے تذکرے میں نقل فرمایا ہے۔ اور فرمایا کہ اپنے وقت کے شیخِ حنفیہ علامہ جمال الدین محمود ابن احمد حصیری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۶۳۶ھ) کو جب بادشاہ وقت نے یہ رسالہ پیش کیا تو اس کو پڑھنے کے بعد شیخِ حنفیہ نے فرمایا:

''هَذَا اعْتِقَادُ الْمُسلمين وشعار الصَّالِحين ويقين الْمُؤمنِينَ وكل مَا فيهمَا صَحِيح وَمن خَالف مَا فيهمَا وَذهب إِلَى مَا قَالَه الْخصم من إِثْبَات الْحَرْف وَالصَّوْت فَهُوَ حمَار.''

ترجمہ: ''یہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے اور نیک لوگوں کا شعار ہے اور ایمان والوں کا یقین ہے۔ اور ہر وہ عقیدہ جو ان دو ورقوں میں ہے صحیح ہے۔ اور جو اس کی مخالفت کرے اور مدمقابل کے قول کو اختیار کرے یعنی اللہ کے کلام میں حرف و آواز کا اثبات کرے تو وہ گدھا ہے۔''

(طبقات الشافعیۃ الکبری، جلد: ۸، صفحہ: ۲۳۷، ناشر: دار إحیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ)

(۱۰) امام تاج الدین سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تحریر فرمایا کہ اپنے وقت کے شیخِ مالکیہ علامہ امام جمال الدین ابو عمرو ابن حاجب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۶۴۶ھ) نے امام ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس عقیدے کے بارے میں فرمایا:

''هُوَ مَذْهَب أهل الْحق وَأَن جُمْهُور السّلف وَالْخلف على ذَلِك وَلم يخالفهم فِيهِ إِلَّا طَائِفَة مخذولة يخفون مَذْهَبهم ويدسونه على تخوف إِلَى من يستضعفون علمه وعقله وَقد قَالَ تَعَالَى {وَلَا

تلبسوا الْحق بِالْبَاطِلِ وتكتموا الْحق وَأَنْتُم تعلمُونَ}"

ترجمہ: "وہ اہل حق کا مذہب ہے اور جمہور سلف وخلف اسی پر ہیں اور اس میں کسی نے مخالفت نہیں کی سوائے ایک ذلیل جماعت کے، جو اپنے مذہب کو چھپاتے ہیں اور ڈر نے کی وجہ سے مکر وحیلے کے ذریعے اُن لوگوں تک پہنچاتے جن کے علم وعقل کو یہ لوگ کمزور سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: {اور حق کو باطل سے نہ ملاؤ اور حق کو نہ چھپاؤ حالاں کہ تم جانتے ہو۔ البقرہ: ۴۲}"

(طبقات الشافعیۃ الکبری، جلد: ۸، صفحہ: ۲۲۵، ناشر: دار إحیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ)

(۱۱) علامہ شہاب الدین ابن جہبل حلبی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۷۳۳ھ) نے اپنے ایک رسالے میں جو امام تاج الدین سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی طبقات الشافعیۃ الکبری میں منقول ہے تحریر فرمایا:

"وَهَا نَحن نذكر عقيدة أهل السّنة فَنَقُول عقيدتنا أَن الله قديم أزلي لَا يشبه شَيْئا وَلَا يشبههُ شَيْء لَيْسَ لَهُ جِهَة وَلَا مَكَان وَلَا يجْرِي عَلَيْهِ وَقت وَلَا زمَان وَلَا يُقَال لَهُ أَيْن وَلَا حَيْثُ يرى لَا عَن مُقَابلَة وَلَا على مُقَابلَة كَانَ وَلَا مَكَان كوّن الْمَكَان ودبر الزَّمَان وَهُوَ الْآن على مَا عَلَيْهِ كَانَ، هَذَا مَذْهَب أهل السّنة وعقيدة مَشَايِخ الطَّرِيق رَضِي الله عَنْهُم"

ترجمہ: "اور سُنو! اب ہم اہل سُنت کا عقیدہ ذکر کریں گے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ازلی ہے۔ وہ کسی چیز کے مُشابہ نہیں اور نہ ہی کوئی چیز اُس کے مُشابہ ہے۔ اُس کے لیے کوئی جہت نہیں اور نہ کوئی مکان ہے اور نہ ہی اُس پر کوئی وقت اور کوئی زمانہ گزرتا ہے۔ اُس کے لیے یہ نہیں پوچھا جا سکتا کہ وہ کہاں ہے اور نہ یہ کہ وہ کس مکان

میں ہے۔ اس کا دیدار کیا جائے گا نہ کہ سمتِ مقابل سے اور نہ ہی سمت مقابل پر۔ وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا اُس نے مکان کو پیدا کیا اور زمانے کی تدبیر فرمائی لہٰذا اب وہ اُسی صفت پر ہے (یعنی بغیر مکان و زمان کے) جس پر وہ ازل میں تھا۔ یہ اہل سُنت کا مذہب ہے اور مشائخِ طریقت رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عقیدہ ہے۔''

(طبقات الشافعیۃ الکُبریٰ، جلد:۹، صفحہ:۴۱، ناشر: دار إحیاء الکتب العربیۃ، قاهره)

(۱۲) امام تاج الدین عبدالوہاب سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۷۱ھ) ابن امام تقی الدین علی ابن عبدالکافی سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۷۵٦ھ) نے امام فخر الدین ابن عساکر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ٦۲۰ھ) کے عقائد اہل سُنت پر مشتمل متن ''العقيدة المُرشدة'' کو نقل فرمایا جس کے آخر میں ہے:

''مَوْجُود قبل الْخلق لَيسَ لَهُ قبل وَلَا بعد وَلَا فَوق وَلَا تَحت وَلَا يَمِين وَلَا شمال وَلَا أَمَام وَلَا خلف وَلَا كل وَلَا بعض وَلَا يُقَال مَتى كَانَ وَلَا أَين كَانَ وَلَا كَيفَ كان، كَانَ وَلَا مَكَان، كَوَّن الأكوان ودبر الزَّمَان لَا يتَقَيَّد بِالزَّمَانِ وَلَا يتخصص بِالْمَكَانِ وَلَا يشغله شَأْن عَن شَأْن وَلَا يلْحقهُ وَهم وَلَا يكتنفه عقل وَلَا يتخصص بالذهن وَلَا يتَمَثَّل فِي النَّفس وَلَا يتَصَوَّر فِي الْوَهم وَلَا يتكيف فِي الْعقل لَا تلْحقهُ الأوهام والأفكار {لَيسَ كمثله شَيْء وَهُوَ السَّمِيع الْبَصِير}''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ مخلوق کی تخلیق کے پہلے سے موجود ہے۔ اُس کے لیے قبل یا بعد نہیں ہے۔ اور نہ اُوپر ہے نہ نیچے، نہ دائیں، نہ بائیں، نہ آگے، نہ پیچھے ہے۔ اور نہ اُس کا کُل ہے نہ بعض ہے (یعنی وہ مقدار اور تجزّی سے پاک ہے)۔ اور یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کب

ہوا (اس لیے کہ اُس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں)۔ اور نہ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ وہ کہاں ہوا (اس لیے کہ وہ جہت و مکان سے پاک ہے)۔ اور نہ ہی یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ وہ کیسا ہے (اس لیے کہ وہ کیفیت سے پاک ہے)۔ وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا۔ اُس نے مکان کو پیدا کیا اور زمانے کی تدبیر فرمائی۔ وہ زمانے سے مقید نہیں اور نہ ہی مکان کے ساتھ خاص ہے۔ اور نہ ہی اُس پر ایک کے بعد دوسری حالت طاری ہوسکتی ہے۔ (اس لیے کہ اُس کی ذات میں تغیر و تبدیلی مُحال ہے۔) نہ کوئی وہم اُس تک پہنچ سکتا ہے اور نہ ہی کوئی عقل اُس کا تصور کرسکتی ہے۔ نہ وہ ذہن سے سوچا جاسکتا ہے اور نہ ہی دل میں اُس کی صورت بن سکتی ہے۔ خیال میں اُس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی عقل میں اُس کی کیفیت بن سکتی ہے اور نہ ہی خیالات اور افکار اُس تک رسائی حاصل کرسکتے ہیں۔ ''اُس کے مثل کوئی نہیں اور وہ سُنتا جانتا ہے۔ (شوریٰ:۱۱)''

امام تاج الدین سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان عقائد کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

''هَذَا آخر العقيدة وَلَيسَ فِيهَا مَا ينكره سني''

ترجمہ: ''یہ عقیدۂ مُرشدہ'' کا آخر ہے۔ اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں جس کا انکار کوئی سُنّی کرے۔ (یعنی یہ سارے سُنّیوں کا متفقہ عقیدہ ہے۔ وللہ الحمد. راقم)

(طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، جلد:۸، صفحہ:۱۸۳، ناشر: دار الاحیاء الکتب العربیہ، قاہرہ)

(۱۳) فقہِ مالکی کے جلیل القدر فقیہ علامہ محمد مَیّارہ فاسی معروف بہ الصغیر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۱۴۴ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''أجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف.''

ترجمہ: ''سارے اہلِ حق (اہلِ سُنت و جماعت) نے اس پر اجماع فرمایا کہ اللہ تعالیٰ

کے لیے کوئی جہت نہیں۔تو اُس کے لیے نہ اوپر ہے نہ نیچے نہ دائیں نہ بائیں نہ آگے اور نہ ہی پیچھے۔" (الدر الثمین والمورد المعین، صفحہ:۴۶، ناشر: دارالحدیث، قاہرہ، طبعہ:۱۴۲۹ھ)

یہ درج بالا تیرہ شہادتیں اختصاراً اور نمونے کے طور پر ہیں جو ملت اسلامیہ کے مسلم الثبوت اماموں کی عبارتوں سے ہم نے پیش کیا ہے۔جن میں اس بات کی بالکل صراحت ہے کہ اہل حق اہل سُنت و جماعت کا ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو عقل میں تصور نہیں کیا جا سکتا، اُس کی ذات کسی بھی اعتبار سے کسی بھی مخلوق کے جیسی نہیں، اُس کی ذات جسم و مقدار سے پاک ہے لہٰذا اُس کی ذات کی حد بندی محال ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ جسم ہے، نہ جسم کے اعضا مثلاً ہاتھ، آنکھ، پاؤں وغیرہ رکھتا ہے، اور نہ کسی مکان میں ہے اور نہ ہی چھ سمتوں میں سے کسی سمت میں ہوسکتا ہے۔اُس کی ذات صورت و کیفیت سے پاک ہے۔انسان کی عقل میں اُس کی ذات آ ہی نہیں سکتی اور جو کچھ انسان کی عقل میں آتا ہے وہ خدا نہیں ہوسکتا۔ان عقائد پر سوادِ اعظم اہل سُنت و جماعت صحابۂ کرام علیہم الرضوان کے زمانۂ خیر القرون سے آج تک متفق ہیں جن کے مضبوط اور ناقابلِ تردید حوالے ابھی ابھی آپ حضرات نے ملاحظہ فرمائے۔

عقلِ صحیح کا فیصلہ

دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے اللہ تعالیٰ کے جسم و مکان سے پاک ہونے کا اِثبات

اگر اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت مانا جائے تو کئی خرابیاں لازم آئیں گی: پہلی خرابی یہ کہ اُس کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ (۱) جسم اپنے وجود میں کسی جگہ کا محتاج ہوتا ہے، بغیر جگہ کے کوئی جسم نہیں پایا جا سکتا۔ جب کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔

(۲) ہر جسم چند اجزا سے مرکب ہوتا ہے اور اپنے اجزا کے بغیر اُس کا وجود نہیں ہو سکتا، یعنی جسم اپنے موجود ہونے میں اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسم کے لوازم جیسے جہت یعنی سمت اور کسی مکان یعنی جگہ میں ہونے وغیرہ سے پاک ہے۔

دوسری خرابی یہ کہ اللہ تعالیٰ قدیم نہیں رہے گا۔ اس لیے کہ جسم کے وجود سے پہلے اُس کے اجزا کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو وہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہوتا اور اُس کا وجود اُس کے اجزا سے مسبوق ہوتا۔ مگر چوں کہ وہ قدیم ہے لہٰذا وہ جسم نہیں۔ اور جب وہ جسم نہیں تو جسم کے لوازم مثلاً کسی جہت و مکان میں ہونے سے بھی پاک ہے۔

تیسری خرابی یہ کہ اللہ کا اپنی مخلوق سے چھوٹا ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ مکان اپنے مکین سے بڑا ہوتا ہے۔ چوتھی خرابی یہ کہ اللہ تعالیٰ کا مکان میں محدود و محصور ہونا لازم آئے گا جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی محال ہے۔ اس لیے کہ وہ مقدار و کیفیت سے

پاک ہے۔اس کے علاوہ اور بھی بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی۔

اگر اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کو مانا جائے تو سوال یہ ہوگا کہ وہ مکان اللہ تعالیٰ کا غیر ہے یا عین؟ اگر کہیں کہ عین ہے تو وہ مکان نہ رہا، اس لیے کہ مکان ومکین میں تغایر (ایک دوسرے کا غیر ہونا) لازم ہے۔اور اگر کہیں کہ وہ مکان اللہ تعالیٰ کا غیر ہے تو پھر اس پر سوال ہوگا کہ آیا (۱) وہ مکان اور اللہ تعالیٰ کی ذات دونوں ازل سے ساتھ ساتھ ہیں (۲) یا وہ مکان پہلے موجود ہوا ہے۔(۳) یا پھر اللہ تعالیٰ اُس مکان سے پہلے سے موجود ہے؟

اگر کہیں کہ اللہ تعالیٰ اور وہ مکان دونوں ازل سے ساتھ ساتھ ہیں تو ایسا کہنا صریح شرک ہے۔اس لیے کہ قدیم ہونا اللہ تعالیٰ کی صفت اور اُس کا خاصہ ہے اور کسی اور میں اس صفت کو ماننا اُس کو اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھہرانا ہے۔قدیم کا مطلب ہے ایسی ذات جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو، بلکہ جو ہمیشہ سے ہو۔

اور اگر کہیں کہ وہ مکان پہلے ہے تو پھر اللہ کو حادث ماننا پڑے گا۔حادث وہ ہے جس کی کوئی ابتدا ہو، جسے عدم کے بعد وجود ملا ہو۔جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے یعنی اُس کی ذات کی کوئی ابتدا نہیں، وہ ہمیشہ سے ہے۔اور جو حادث ہو وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔اس بات پر مجسمہ اور ہمارا اتفاق ہے کہ بغیر کسی کے پیدا کیے از خود کوئی پیدا نہیں ہوسکتا۔اگر اللہ حادث ہوتا تو وہ خُدا ہی نہیں ہوتا، اس لیے کہ پھر اُس کو پیدا کرنے والا کوئی ہوتا اور وہی خُدا ہوتا۔لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور اُسی نے سب کو وجود بخشا ہے۔

اور اگر یہ کہیں کہ چوں کہ اللہ تعالیٰ ہی کی ذات قدیم ہے، اُس کے سوا تمام کائنات حادث ہے جسے اللہ تعالیٰ ہی نے وجود بخشا اس لیے اللہ تعالیٰ اُس مکان سے پہلے سے موجود ہے اور وہ مکان بعد میں پیدا ہوا۔تو اس صورت میں بھی بعد میں پیدا ہونے والا اللہ تعالیٰ کے لیے مکان نہیں ہوسکتا۔حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ''یعنی ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور اُس کے سوا کچھ نہیں تھا اور اُس کا عرش پانی پر ہوا۔ (صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق کا پہلا باب، حدیث نمبر:۳۱۹۱) اس حدیث میں پہلا ''کان'' یعنی ''کان اللہ'' میں لفظِ کان سے وجودِ ازلی مراد ہے اور دوسرے ''کان'' سے جو ''وکان عرشہ'' میں ہے عدم کے بعد موجود ہونا مُراد ہے اسی لیے حدیث کے ترجمے میں دونوں کان کا الگ ترجمہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ فتح الباری میں ہے:

''والمراد بكان في الأول الأزلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم''

ترجمہ: ''اور پہلے جملے میں کان سے مراد ازلیت ہے اور دوسرے جملے میں مُراد عدم کے بعد حادث ہونا ہے۔''

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:۶، صفحہ:۲۸۹، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

اب ہم کہیں گے کہ جب ازل میں کوئی مکان نہ تھا تب بھی اللہ تعالیٰ موجود تھا۔ معلوم یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں کسی مکان کا یا کسی سمت میں ہونے کا محتاج نہیں ہے۔ اور جب ازل میں اللہ تعالیٰ کا بغیر مکان کے موجود ہونا ثابت ہوا تو مجسمہ کا یہ اعتراض باطل ہوا کہ ہر موجود چیز کسی نہ کسی سمت میں ہوتی ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کائنات میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی سمت میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ موجود ہی نہیں۔ لہٰذا اُس کے لیے جہت و مکان لازم ہے (العیاذ باللہ) دراصل ان بدمعاشوں کو یہ شبہہ اس لیے لاحق ہوا کہ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے وجود کو اُس کی مخلوق کے وجود پر قیاس کیا۔ ''وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ'' (ترجمہ: اور انہوں نے اللہ کی قدر نہ کی جیسا کہ اس کا حق تھا۔ سورۂ زُمَر: آیت: ۶۷) عرش وکرسی اور ساتوں آسمان بلکہ ساری کائنات اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور ساری مخلوقات پہلے موجود نہیں تھیں، اللہ تعالیٰ نے اُنہیں پیدا

فرمایا۔قرآن میں فرمایا:

''وَهُوَ الَّذِیْ یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَیْهِ''

ترجمہ: ''اور وہی ہے کہ اوّل بناتا ہے پھر اسے دوبارہ بنائے گا اور یہ تمہاری سمجھ میں اس پر زیادہ آسان ہونا چاہیے۔'' (الروم:۲۷)

اور جب کچھ نہ تھا تو اللہ موجود تھا تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کسی مخلوق کو پیدا کیا اور پھر اُس نے اپنے آپ کو اُس میں داخل کیا؟ یہ تو تغیر ہے۔اور تغیر حادث وفانی کا خاصہ ہے،قدیم میں تغیر محال ہے۔ہم مسلمان اس عالم کو حادث اسی طور پر تو مانتے ہیں کہ عالم میں تغیر و تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔اور جس چیز میں تغیر ہو وہ حادث ہوتا ہے،لہٰذا یہ عالم حادث ہے،اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر محال ہے تو یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنی کسی مخلوق میں سمائے یا کسی مخلوق کو اپنے لیے مکان بنا کر اُس کا مکین ہوجائے۔یہ سب حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات،صفات اور افعال میں تمام حوادث کے مخالف ہے اور اُس کا کوئی بھی غیر کسی بھی اعتبار سے اُس کے مثل نہیں۔قرآن کا اعلان ہے: ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ''

ترجمہ: اُس جیسا کوئی نہیں،اور وہی سُنتا دیکھتا ہے۔ (سورۂ شوریٰ،آیت:۱۱)

اگر اللہ تعالیٰ کے لیے مکان یا جہت ہوتی تو وہ جسم والا ہوتا اور اگر جسم والا ہوتا تو مرکب ہونے میں دوسرے اجسام کے مثل ہوتا۔اس لیے کہ جسم کہتے ہی اُسے ہیں جو دو یا دو سے زائد اجزا سے مُرکب ہو۔اسی طرح اگر اُس کے لیے جہت یا مکان ہوتا تو وہ جہت و مکان والا ہونے میں دوسرے اجسام کے مثل ہوجاتا۔اس لیے کہ کوئی بھی جسم مکان و جہت کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔اور جب یہ لازم ہے کہ اللہ کا کوئی بھی غیر کسی بھی اعتبار سے اُس کے مثل نہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک ہے۔

دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے اللہ تعالیٰ کے جہت ومکان سے پاک ہونے کا اثبات

جہات یعنی سمتیں چھ (۶) ہیں: آگے، پیچھے، دائیں، بائیں، اوپر اور نیچے۔ اوپر کو عربی میں فوق اور نیچے کو تحت کہتے ہیں۔

کسی بھی شئے کی سمت کا تحقق تب ہی ہو سکتا ہے جب کوئی دوسری شئے پائی جائے۔ تاکہ اُس دوسری شئے کی نسبت سے پہلی شئے کی سمت متعین کی جا سکے۔ مثال کے طور پر بکر کی نچلی سمت میں زید ہے اور بکر کی اوپری سمت میں عمرو ہے۔ تو کہا جائے گا کہ عمرو کی جہتِ تحت میں بکر ہے جب کہ زید کی جہتِ فوق میں بکر ہے۔ لیکن اگر زید اور عمرو کا وجود ہی نہ ہو تو بکر کے لیے زید کی جہت فوق ہوگی نہ عمر کی جہتِ تحت۔ لہٰذا ایک سے زائد وجود کے موجود ہوئے بغیر کسی سمت کا پایا جانا محال ہے۔

مجسمہ اور مشبہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق اور علو ہے۔ اور یہ علوِ مرتبہ نہیں بلکہ اُس کی ذات کا کائنات سے اوپر کی سمت میں ہونا ہے۔ اور یہ اُس کی صفت ہے۔ تو ہم سوال کرتے ہیں کہ جب کائنات کا وجود ہی نہیں تھا تو سمتوں کا بھی وجود نہیں تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ کس سمت میں تھا؟ ظاہر ہے کہ بغیر سمتوں کے تھا۔ تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کائنات کو پیدا کر کے وہ کسی ایک سمت میں سمائے اور اُس سمت میں ہونے کو وہ اپنی صفت قرار دے؟ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اُس کی ذات میں تغیر وتبدیلی ہوئی کہ پہلے ایک صفت نہیں تھی پھر پائی گئی۔ حالاں کہ جس میں تغیر وتبدیلی ہو وہ حادث وفانی ہے۔ اللہ تعالیٰ تغیر وتبدیلی سے پاک ہے۔

نیز اس سے یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کسی صفت کے وجود میں اپنی مخلوق کا محتاج ہے کہ پہلے اُسے اپنی مخلوق کو پیدا کرنا پڑا تب جا کر اُس کے لیے ممکن ہوا کہ وہ جہتِ فوق میں سمائے اور اسے اپنی صفت قرار دے۔ نعوذ باللہ۔ اور جو محتاج ہو وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔

اور اگر کوئی یہ کہے کہ حوادث ماضی میں غیر متناہی مُدت سے پیدا ہور ہے اور فنا ہو رہے ہیں اور حوادث کا کوئی اوّل نہیں جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا کہ حوادث کی نوع یا جنس قدیم ہے۔ تو گویا کہ اُس نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ قِدَم میں نوعِ حوادث کو شریک کر لیا جو عین فلاسفہ کے اُن عقیدوں میں سے ہے جن کی بنا پر اُن کی تکفیر کی گئی۔ فلاسفہ نے بھی تو یہی کہا تھا کہ عالم کا قدیم ہونا اس معنی پر ہے کہ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ حوادث بالکل معدوم تھے پھر اُن کے وجود کی کوئی ابتدا ہوئی ہو۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حوادث اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہونے کے اعتبار سے حادث ہیں، مسبوق بالعدم ہونے کے اعتبار سے نہیں۔ شرحِ عقائدِ نسفی میں ہے:

”نعم، أطلقوا القول بحدوث ماسوا اللہ تعالیٰ، لکن بمعنی الاحتیاج إلی الغیر، لا بمعنی سبق العدم إلیہ،“

ترجمہ: ”ہاں! فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کے ماسوا کے حادث ہونے کی بات کہی مگر غیر کی طرف محتاج ہونے کے معنی میں، نہ کہ عالم پر عدم کے سابق ہونے کے اعتبار سے۔“

(شرح العقائد مع جمع الفرائد، صفحہ:۹۹، ناشر: المکتبۃ المدینۃ، کراچی، پاکستان)

مگر اس کے برعکس مسلمانوں کا تو یہی عقیدہ ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ موجود تھا جب کہ کوئی مخلوق نہیں تھی، پھر اُس نے اپنی مخلوقات کو عدم کے بعد وجود بخشا۔ تو جب اللہ تعالیٰ کے ماسوا کچھ نہ تھا تو وہ بغیر کسی سمت کے موجود تھا، لہٰذا اب بھی وہ بغیر کسی تغیر کے

اُسی ازلی صفت پر یعنی بغیر کسی جہت کے ہے۔

مجسمہ اور مُشبّہہ کبھی یہ کہتے ہیں کہ ان کا خُدا آسمان میں ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ عرش پر بیٹھا ہے۔ نیز ابن تیمیہ نے اپنے سے پہلے کے مجسمہ کی تقلید میں اللہ تعالیٰ کے جہتِ فوق میں ہونے کی ایک وہی دلیل یہ بھی دی ہے کہ مسلمانوں کو شریعت میں دُعا کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ اُوپر ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگی جائے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ اوپر کی سمت میں ہے۔ (معاذ اللہ) حالانکہ ابن تیمیہ کی پیدائش سے صدیوں پہلے اس شبہے کا جواب دیا جاچُکا ہے کہ دُعا میں اوپر کی طرف ہاتھ اُٹھانے سے اللہ تعالیٰ کا جہت فوق میں ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جس طرح کعبہ نماز کا قبلہ ہے مگر کعبہ اللہ تعالیٰ کا مکان نہیں ہے اسی طرح آسمان دُعا کا قبلہ ہے اور آسمان یا عرش اللہ تعالیٰ کا مکان نہیں ہے۔

اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ زمین تو گول ہے۔ اگر تمہارا معبود جہت فوق میں ہے تو اُس کے نیچے زمین کا کون سا خطّہ ہے جہاں کے رہنے والوں کے لیے تمہارا معبود اوپر کی سمت میں ہے؟ اگر تم کسی خطے کو متعین یعنی خاص کرتے ہو کہ زمین کے فلاں خطے سے خُدا جہت فوق میں ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اُس خطے سے زمین کا آدھا گول چکّر لگا کر ہم زمین کے جس حصے میں پہنچیں گے وہاں کے لوگوں کے لیے تمہارا خُدا جہت تحت یعنی اُن کے قدموں کے نیچے کی سمت میں ہے۔ اب وہاں کے رہنے والوں کو مُشبّہہ کس طرف ہاتھ بڑھا کر دُعا مانگنے کا حکم دیں گے؟ اور خُدا کو اپنے بعض بندوں کے قدموں کے نیچے ماننا کیسی بدتر گستاخی ہے۔

اور اگر تم یہ کہو گے کہ تمہارا معبود زمین کے ہر خطے سے اوپر ہی کی سمت میں ہے، تو اب یہ لازم آئے گا کہ تمہارے معبود نے اپنے جسم سے ساری کائنات کو گھیرا ہے جیسا کہ اس کی صراحت البانی نے کی۔ تو لازم آئے گا کہ عرش و کرسی، آسمان و زمین بلکہ ساری

کائنات تمہارے معبود کے جسم کے اندر ہے۔اس بناپر بھی تمہارا خُدا آسمان میں ہونے یا عرش پر بیٹھنے سے پاک ہوگا۔اس لیے کہ مکان مکین کوگھیرتا ہے نہ کہ مکین مکان کو۔اور جو چیز جس چیز کے اندر ہواُسے اُس چیز کا مکان نہیں قرار دیا جاسکتا۔جس طرح انسان کے جسم میں جگر اور تلی ہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جگر یا تلی انسان کا مکان ہے۔یا انسان جگر یا تلی پر بیٹھا ہے۔اور نہ ہی یہ کہنا درست ہے کہ انسان نے اپنے جگر یا تلی پر استقرار کیا۔جس طرح یہ لوگ کہتے ہیں کہ ان کا خدا عرش پر ٹھہرا۔نیز اگر تمہارا معبود زمین کی ہر طرف سے اوپر ہی کی سمت میں ہے تب تو اُس کو اوپر ہی کی سمت میں محدود و محصور کرنا باطل ہے اس لیے کہ اب وہ ہر طرف سے نہ صرف اوپر کی سمت میں ہوگا بلکہ ہر طرف سے ہر سمت میں ہوگا۔ہر طرف سے دائیں بھی ہوگا اور بائیں بھی، ہر طرف سے آگے بھی ہوگا اور پیچھے بھی، اور اوپر بھی ہوگا اور نیچے بھی۔اور یہ تمہارے عقیدے کے بھی خلاف ہے۔اس لیے کہ تم لوگ اپنے خُدا کو صرف جہت علو یا فوق میں یعنی اوپر ہی کی سمت میں مانتے ہو۔

نیز اگر کوئی بد بخت یہ مانتا ہے کہ اُس کے معبود نے چھ کی چھ سمتوں سے ساری کائنات کوگھیرا ہے جیسا کہ البانی اور اُس کے متبعین وہابیہ کا عقیدہ ہے، تو یہ اس لیے بھی محال ہے کہ ایسی صورت میں اُس کے خیالی معبود کی اُس کے اندر کی طرف سے حدّ ماننی پڑے گی۔کہ جہاں کائنات ختم ہوتی ہے اُس کے اوپر سے اُس کے معبود کی شروعات ہوتی ہے۔جب کہ اللہ تعالیٰ حدّ و نہایت سے پاک ہے۔نیز حداُسی کی ہوسکتی ہے جو حجم یا مقدار والا ہو۔اور جو حجم یا مقدار والا ہوگا وہ جسم ہوگا جب کہ ہم ابھی ابھی دلائلِ قاہرہ سے اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کو باطل ثابت کر چکے۔نیز جو حجم یا مقدار والا ہوگا اُس کے لیے مکان ضرور ہوگا۔بغیر مکان کے وہ نہیں پایا جا سکے گا۔تو اس بنا پر ساری کائنات بلکہ عرش کے بھی اوپر ایک مکان کے وجود کو تسلیم کرنا پڑے گا۔حالاں کہ مخالف کا یہ ماننا ہے کہ سب سے اوپری

مخلوق عرش ہے اور عرش کے اوپر اور کوئی مخلوق نہیں۔لہٰذا سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ تم اللہ تعالیٰ کو جہت ومکان سے پاک مانو۔

ایک جاہلانہ استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ ہر وجود کسی نہ کسی سمت میں پایا جاتا ہے اور کوئی بھی وجود بغیر سمت کے نہیں پایا جاسکتا۔اگر اللہ تعالیٰ کو سمت سے پاک مانا جائے تو اُس کا معدوم ہونا لازم آئے گا۔اسی طرح ہر موجود شئے یا تو عالم کے اندر ہے یا عالم سے باہر ہے۔اگر اللہ تعالیٰ کو عالم کے اندر نہیں مان سکتے تو لازم کہ وہ عالم سے باہر ہے۔ورنہ اُس کا معدوم ہونا لازم آئے گا۔لہٰذا وہ کائنات سے پرے عرش کے اوپر ہے اس لیے کہ عرش سب سے آخری اور اوپری مخلوق ہے۔

اس حماقت کا جواب یہ ہے کہ تم سے یہ کس نے کہا کہ ہر موجود بغیر سمت کے نہیں پایا جاسکتا یا ہر موجود یا تو عالم کے اندر ہوگا یا باہر؟ یہ قاعدہ قرآن وسنت میں تو نہیں بیان کیا گیا۔اور نہ ہی کسی امام نے اس کو لکھا۔یہ قاعدہ تم نے اپنی طرف سے گڑھا تاکہ اس کی بنیاد پر تم لوگ اللہ تعالیٰ کو جہت ومکان میں ثابت کرو۔تمہارا یہ قاعدہ اُن موجودات کے لیے ہوسکتا ہے جو جسم ہوں۔جب کہ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ جسم نہیں اور اُس کو کسی مخلوق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔سمت ومکان کی محتاج مخلوق ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج نہیں۔لہٰذا وہ اپنے وجود میں سمت یا مکان کا محتاج نہیں۔ذاتِ باری تعالیٰ کو تصور نہیں کیا جاسکتا،اور جو کچھ تصور میں آتا ہے وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔عالم کے اندر یا باہر کا تصور تب ہی ممکن ہوسکتا ہے جب خود عالم کو موجود مانا جائے۔جب عالم موجود نہیں تھا تب بھی اللہ تعالیٰ کی ذات اندر یا باہر ہوئے بغیر موجود تھی لہٰذا وہ اب بھی اسی صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔یعنی بغیر جہت ومکان کے۔

متقدمین ومتاخرین علما وائمہ کے اقوال

حضرتِ علی مُرتضیٰ کرّم اللہ تعالیٰ وجہہ کا عقیدہ:

حافظ ابونعیم "حلیۃ الأولیاء" میں روایت بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی مرتضی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"مَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلٰهَنَا مَحْدُودٌ، فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ"

ترجمہ: "جس نے یہ گمان کیا کہ ہمارا معبود محدود ہے تو بے شک وہ خالقِ معبود سے جاہل ہے۔"

(حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء، جلد:۱، صفحہ:۷۳، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، سنِ اشاعت: ۱۴۰۱ھ)

جیسا کہ صاحب تاج العروس کے حوالے سے گزرا کہ محدود وہ چیز ہے جس کی کوئی حد ہو جس کے پاس وہ رُکے اور جس کی کوئی غایت ہو جس تک وہ انتہا کو پہنچے۔ تو جو لوگ خُدا کی ذات کو عرش پر مانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ خُدا کی ذات نے چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے تو گویا کہ وہ لوگ نیچے کی جانب سے خدا کی حد بندی کرتے ہیں کہ جہاں سے کائنات ختم ہوتی ہے وہاں سے خُدا کی ذات شروع ہوتی ہے۔ حضرت علی شیرِ خُدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان لوگوں کا رد فرماتے ہیں کہ خُدا کی حد بندی کا گمان کرنے والے نے اللہ تعالیٰ کو جانا ہی نہیں بلکہ اُس نے اپنے تصور میں ایک ایسے انتہائی بڑے جسم کو خدا سمجھ لیا جس کی نیچے کی جانب سے حد وانتہا ہے۔

امام ابومنصور بغدادی نے نقل فرمایا کہ حضرت علی مُرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

''إن الله تعالیٰ خلق العرش إظهاراً لقدرته، لامكانا لذاته و قال ایضاًقد كان ولامكان وهو الآن علی ماعلیه كان''

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ نے عرش کو اپنی قدرت کے اظہار کے لیے پیدا کیا نہ کہ اُسے اپنی ذات کے لیے مکان بنایا۔ نیز فرمایا: ازل میں بے شک اللہ تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا اور وہ اب اُسی صفت پر ہے جس پر وہ تھا۔ (یعنی بغیر مکان کے)''

(الفرقُ بین الفِرَق، صفحہ: ۳۶۷، ناشر: دارالسلام، قاہرہ)

امام زین العابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

جلیل القدر تابعی حضرت امام زین العابدین ابن امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما (متوفی: ۹۴ھ) نے فرمایا:

''أنت الله الذی لایحویک مكان... أنت الله الذی لا تحد فتكون محدوداً''

ترجمہ: ''تو ہی اللہ ہے کہ کوئی مکان تجھے گھیر نہیں سکتا۔ تو ہی اللہ ہے کہ تیری حد بندی نہیں کی جا سکتی کہ تو محدود ہو جائے۔''

علامہ سید مرتضیٰ بلگرامی زبیدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عقیدے کو ایسی سند متصل کے ساتھ اپنی کتاب میں روایت کیا ہے جس کے تمام راوی عادل، ثقہ بلکہ اولیا اور سادات کرام ہیں۔

(اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، ج: ۴، ص: ۳۸۰، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

امام جعفر صادق رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

امام جعفر صادق ابن امام محمد باقر ابن امام زین العابدین ابن امام حسین رضی اللہ

تعالیٰ عنہم (متوفی: ۱۴۸ھ) نے فرمایا:

"من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك إذ لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا."

ترجمہ: "جس نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز میں ہے یا کسی چیز سے ہے یا کسی چیز پر ہے تو بے شک اُس نے شرک کیا۔ اس لیے کہ اگر وہ کسی چیز پر ہوتا تو وہ اُٹھایا ہوا ہوتا، اگر وہ کسی چیز میں ہوتا تو محصور یعنی گھیرا ہوا ہوتا اور اگر وہ کسی چیز سے ہوتا تو حادث ہوتا۔"

(الرسالۃ القشیریۃ، صفحہ: ۳۵، ناشر: دار جوامع الکلم، قاهرة)

مسلمانوں کی اکثریت کو بدعتی اور مشرک کہنے والے مُشبّہہ زمانہ نے اللہ تعالیٰ کو عرش پر اور کبھی آسمان میں مانا جس کی وجہ سے یہ لوگ خود بقولِ امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشرک ہو گئے۔ اس لیے کہ ان لوگوں نے اپنے تصور میں ایک صورت گڑھ کر اُس کی عبادت کی جو عرش پر اور مکان و جہت میں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت غیر اللہ ہے اور کسی بھی غیر اللہ کی عبادت شرک ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

تابعیِ جلیل، سراج الامۃ، کاشف الغُمّۃ، امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۱۵۰ھ) نے اپنی کتاب "الفقہ الأکبر" میں فرمایا:

"وَاللهُ تَعَالَى يُرى فِي الآخِرَةِ وَيَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ وهم فِي الْجنَةِ بأعين رؤوسهم بِلَاتَشْبِيهٍ وَلَا كَيْفِيَةٍ وَلَا يكون بينه وَبَين خلقه مَسَافَة"

ترجمہ: "اور اللہ تعالیٰ کو آخرت میں دیکھا جائے گا اور ایمان والے بغیر کسی تشبیہ اور بغیر کسی کیفیت کے اُسے اپنے ماتھے کی آنکھوں سے دیکھیں گے اس حال میں کہ وہ جنت میں

ہوں گے اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی مخلوق کے درمیان کوئی مسافت بھی نہ ہوگی۔ (اس لیے کہ تشبیہ، کیفیت اور مسافت جسم کے خواص ہیں اور اللہ جسم سے پاک ہے۔ راقم)''

فقہِ اکبر کے شارح ملا علی قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس عبارت کے تحت اپنی شرح میں فرمایا:

''قال الإمام الأعظم رحمه الله تعالیٰ فی کتابه الوصیة: ولقاء الله تعالیٰ لإهل الجنة بلا کیف ولا تشبیه ولا جهة حق۔''

ترجمہ: ''امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب الوصیت میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کا اہل جنت کو اپنا دیدار کرانا بغیر کیف، بغیر تشبیہ اور بغیر جہت کے حق ہے۔''

(الفقه الاکبر مع الشرح للقاری، ص: ۴۷، ناشر: مطبعة دار الکتب العربیة الکبریٰ، مصر، ۱۳۲۷ھ)

فائدہ: معتزلہ کے دیدارِ الٰہی کے انکار کے ردّ میں:

معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنا ممکن نہیں، اس لیے کہ وہ سمت سے پاک ہے اور جو چیز نظر آتی ہے وہ دیکھنے والے کے سمت مقابل میں ہوتی ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن ہوگا تو اُس کے لیے سمت لازم آئے گی جو محال ہے۔ اس پر اہل سنت نے جواب دیا کہ کوئی کافر تمہاری اسی منطق کے سہارے اللہ تعالیٰ کے بصیر ہونے کی نفی کر دیگا۔ اس لیے کہ دیکھنے والا جب دیکھتا ہے تو وہ بھی تو دیکھی جانے والی شئے کے سمت مقابل میں ہوتا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ سمت سے پاک ہے تو لازم آئے گا کہ وہ کسی کو دیکھتا بھی نہیں ورنہ اُس کا سمت میں ہونا لازم آئے گا۔ حالاں کہ تم معتزلہ بھی اللہ تعالیٰ کو بصیر مانتے ہو۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ معتزلہ کا یہ قاعدہ کہ ''دیکھی جانے والی شئے دیکھنے والے کے سمتِ مقابل میں ہوتی ہے'' مخلوق کے دیکھنے اور دیکھے جانے کے ساتھ خاص ہے۔ رہی بات پروردگار عالم کی تو مخلوق پر اُس کو ہرگز قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اُس نے فرمایا ہے: لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَيۡءٌ وَهُوَ

السَّمِيۡعُ الۡبَصِيۡرُ ـ ترجمہ: اُس جیسا کوئی نہیں، اور وہی سُنتا دیکھتا ہے۔ (سورۂ شوریٰ، آیت:۱۱) تو جب اللہ تعالیٰ کا مخلوق کو بغیر سمت میں سمائے دیکھنا ثابت، تو یہ بھی ثابت کہ باری تعالیٰ کسی سمت میں سمائے بغیر اپنے بندوں کو اپنا دیدار کرا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر چاہت پر قادر ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا: ''وُجُوۡهٌ يَّوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿۲۲﴾ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿۲۳﴾ '' (ترجمہ: ''کچھ چہرے اُس دن تر و تازہ ہوں گے، اپنے رب کو دیکھتے۔'' القیامۃ: ۲۲/ ۲۳)

امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی اسی کتاب میں ایک مقام پر فرمایا:

''وهو شيء لا كالأشياء ومعنى الشيء الثابت بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له''

ترجمہ: ''اور وہ شئے ہے مگر دیگر اشیا کی طرح نہیں۔ اور (اللہ تعالیٰ کے حق میں) شئے کا معنی بغیر جسم، بغیر جوہر اور بغیر عرض کے موجود ہونا ہے۔ اور اُس کے لیے کوئی حد نہیں، نہ اُس کی کوئی ضد ہے، نہ اُس کا کوئی ہمسر ہے اور نہ ہی اُس کا کوئی مثل ہے۔''

(الفقه الأكبر مع الشرح، صفحه: ۳۴-۳۵، ناشر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرىٰ، مصر، ۱۳۲۷ھ)

سلف کی اتباع کے جھوٹے دعوے دار یہ کہتے ہیں کہ اسلاف میں سے کسی نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے جسم، جوہر، عرض اور حدّ کی نفی نہیں فرمائی لہٰذا ان چیزوں کی نفی کرنا بدعت ہے حالاں کہ جلیل القدر تابعی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس عبارت میں صراحت کے ساتھ ان اشیا کی اللہ تعالیٰ کی ذات سے نفی فرمائی۔ لہٰذا اسلاف کے اصل پیروکار ہم ہیں جو اللہ تعالیٰ کو جسم، جوہر، عرض، حدّ وغیرہ سے مُنزّہ مانتے ہیں۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی کتاب ''الفقه الأبسط'' میں فرمایا:

"من قال لا أعرف ربی فی السماء أو فی الأرض فقد کفر"

ترجمہ: "جس نے یہ کہا کہ میں نہیں جانتا کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو بے شک اُس نے کفر کیا۔ (گویا کہ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ آسمان یا زمین دونوں میں سے کسی ایک جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کو کسی جگہ میں ماننا کفر ہے۔ راقم)"

(الفقہ الأبسط، صفحہ:۴۹، محقق: شیخ زاہد کوثری، ناشر: مطبعۃ الانوار، قاہرہ، سنِ اشاعت: ۱۳۶۸ھ)

امام صاحب اپنی اسی کتاب "الفقہ الأبسط" میں آگے فرماتے ہیں:

"ید الله فوق أیدیهم لیست کأیدی خلقه و لیست بجارحة وهو خالق الأیدی."

ترجمہ: "یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدِیهِمْ (سورۂ فتح:۱۰) اس آیت میں ید اُس کی مخلوق کے ہاتھوں کی طرح نہیں اور نہ ہی کوئی عضو ہے جب کہ وہ تمام ہاتھوں کا پیدا کرنے والا ہے۔"

(الفقہ الأبسط، صفحہ:۵۶، محقق: شیخ زاہد کوثری، ناشر: مطبعۃ الانوار، قاہرہ، سنِ اشاعت: ۱۳۶۸ھ)

یَدٌ کا ظاہری معنیٰ ہے جسم کا وہ عضو جسے ہم ہاتھ کہتے ہیں۔ مگر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صراحتاً فرمایا کہ اُس کے حق میں ید مخلوق کے ہاتھ کی طرح نہیں اور نہ ہی اس کا معنیٰ جسم کا عضو ہے۔ معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک ید اور اس جیسے الفاظ کا ظاہر ہرگز مراد نہیں۔ جب کہ نجدی مشبہۂ زمانہ ان الفاظ کا ظاہر مراد لیتے ہیں۔ الفقہ الأبسط کے راوی امام ابو مطیع حکم بن عبداللہ بلخی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ:۱۹۹ھ) نے فرمایا:

"قلت: أرأیت لو قیل أین الله تعالیٰ؟ فقال: یقال له کان الله تعالیٰ ولا مکان قبل أن یخلق الخلق و کان الله تعالیٰ ولم یکن أین ولا خلق ولا شیء وهو خالق کل شیء۔"

ترجمہ: "میں نے پوچھا کیا آپ نے اس پر غور فرمایا کہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ

کہاں ہے؟ تو امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: اُس سے کہا جائے گا کہ ازل میں اللہ تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا اس سے پہلے کہ وہ کسی مخلوق کو پیدا کرتا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل میں تھا جب کہ نہ اَیْن (یعنی کہاں) تھا، نہ کوئی مخلوق تھی اور نہ ہی کوئی اور چیز تھی اور وہ ہر شئے کا خالق ہے۔ (یعنی جب کوئی مخلوق نہیں تھی تب بھی اللہ تعالیٰ بغیر مکان کے موجود تھا اسی طرح اب بھی بغیر مکان کے موجود ہے لہٰذا اُس کے بارے میں لفظِ "کہاں" کے ذریعہ سوال نہیں کیا جا سکتا۔ راقم)"

(الفقہ الأبسط، صفحہ: ۵۷، محقق: شیخ زاہد کوثری، ناشر: مطبعۃ الانوار، قاہرہ، سنِ اشاعت: ۱۳۶۸ھ)

امام اعظم، صاحبین اور امام طحاوی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفّٰی: ۳۲۱ھ) کی کتاب "عقيدة أهل السنة و الجماعة" جو "العقيدة الطحاوية" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب زمانۂ قدیم سے علمائے اہل سُنت کی معتمد رہی ہے بلکہ اسے علما کا تلقی بالقبول حاصل ہے۔ حتیٰ کے عرب ممالک کے نجدی بھی اس کتاب کو اپنی درس گاہوں میں پڑھاتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ ناصر البانی نے اس کتاب کو اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کروایا اور ایک مقام پر اپنی تعلیق میں لکھا:

"وهذا هو مذهب السلف وعليه المصنف رَحِمَهُ الله تبعا لأبي حنيفة وسائر الأئمة"

ترجمہ: "(اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں) یہ سَلَف کا مذہب ہے اور امام ابو حنیفہ اور سارے ائمہ کا اتباع کرتے ہوئے اسی عقیدے پر مصنف علیہ الرحمۃ ہیں۔"

(تعلیق الألبانی علی متن العقیدۃ الطحاویہ، صفحہ: ۲، ناشر: المکتب الاسلامی، بیروت)

البانی کی اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ اُس کے نزدیک صفات کے باب میں

جوعقیدہ اسلاف کا ہے وہی مصنف کا ہے اور وہی امام اعظم بلکہ سارے ائمہ کا ہے۔ اور وہ عقیدہ کیا ہے؟ خود امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی اُس عبارت سے واضح ہو جائے گا جسے ہم ابھی پیش کریں گے۔ مگر اُس سے پہلے اس کتاب کے خُطبے کے بعد امام طحاوی علیہ الرحمۃ کی سب سے پہلی عبارت کو ملاحظہ فرمائیں:

''هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين وما يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ العالمين''

ترجمہ: ''یہ اہل سنت و جماعت کے عقیدے کے بیان کا ذکر ہے ملت کے فقہا امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفی، امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری اور امام ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے مذہب کے مطابق اور اور اصول الدین کی اُن باتوں پر جن کا یہ حضرات اعتقاد رکھتے تھے اور اُنہی کے مطابق رب العالمین کی عبادت کرتے تھے۔'' (مرجع سابق، ص:۲)

امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اہل سنت کے اصل عقیدے کی صحیح ترجمانی کرتے ہوئے اپنی اس کتاب میں فرمایا:

''تَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ حدوں، نہایتوں، عناصر اربعہ، اعضا اور آلات سے پاک ہے۔ چھ سمتیں اُس کو نہیں گھیرتیں جس طرح ساری مخلوقات کو گھیرتی ہیں۔'' (مرجع سابق، ص:۳۸)

سبحان اللہ! یہی وہ عقیدہ ہے جس کی ترجمانی سلف سے خلف تک سارے بزرگانِ دین کرتے آئے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ البانی اور اُس کے متبعین کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات نے چھ کی چھ سمتوں سے ساری کائنات کو گھیرا ہے باطل ہے۔ اور یہ سلف کا عقیدہ ہرگز نہیں۔ سلف تو اللہ تعالیٰ کو سمتوں سے پاک مانتے ہیں جب کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے ہی نہیں، بلکہ یہ لوگ اپنے تصور میں ایک ایسے خیالی جسم کو پوجتے ہیں جو اتنا بڑا ہے کہ اُس کے اندر خالی جگہ ہے جس میں ساری کائنات سمائی ہوئی ہے۔ معاذ اللہ تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی جسم، جہت و مکان سے پاکی پر چاروں اماموں کا اتفاق:

جیسا کہ یہ بات ہمارے اور مخالفین کے درمیان طے شُدہ ہے کہ چاروں اماموں میں عقائد کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جو عقیدہ کسی ایک امام کا ہے وہی عقیدہ باقی ائمہ کا بھی ہے۔ زیرِ بحث مسئلہ بھی اسی نوعیت کا ہے کہ اس میں بھی کسی امام کو دوسرے ائمہ سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا جو عقیدہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے وہی باقی ائمہ کا بلکہ سارے اہل سُنت کا ہے۔

امام شہاب الدین احمد الرَّملی شافعی مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۹۵۷ھ) نے اپنے فتوے میں تحریر فرمایا:

''الحمد لله مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم ما عدا من سيأتي أن هذا القول وهو أن الله تعالى بجهة العلو غير صحيح كما هو مقرر في كتبِ الكلام مبسوطاتها ومختصراتها وقد رووه بأدلة كثيرة''

ترجمہ: ''الحمد للہ چاروں اماموں کا مذہب اور اُن علما کا مذہب جو اُن کے علاوہ ہیں جن کا ذکر عن قریب آئے گا کہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اُوپر کی سمت میں ہے صحیح نہیں۔ جیسا کہ یہ

عقیدے کی مختصر اور مفصل کتابوں میں ثابت شدہ ہے۔ اور علما نے اس قول کا ردّ بہت سارے دلائل سے کیا ہے۔"

اس کے بعد چاروں اماموں کا عقیدہ حوالے کے ساتھ تحریر فرمانے کے بعد فرمایا:

"وهذا الذي ذهب إليه الأئمة الأربعة فلا خلاف بينهم في ذلك ومن توهم أن بين أحد من الأئمة اختلافا في صحة الاعتقاد فقد أعظم الفرية على أئمة الأمة وساء ظنه بأئمة المسلمين"

ترجمہ: "یہ وہ عقیدہ ہے جس کو چاروں اماموں نے اپنایا، لہٰذا اس میں چاروں اماموں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، اور جس نے اعتقاد کی صحت کے بارے میں ان ائمہ کے درمیان اختلاف کا وہم کیا تو بے شک اُس نے امت کے اماموں پر بڑی تہمت لگائی اور مسلمانوں کے اماموں سے بدگمانی کی۔"

(فتاوی الرملی، علی حامش الفتاوی الفقہیۃ الکبری، جلد: ۴، صفحہ: از ۶۶۵ تا ۶۶۷، ناشر: المکتبۃ الاسلامیۃ)

نیز امام شہاب الدین احمد ابن حجر ہیتمی مکّی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۹۷۳ھ) نے فقہِ شافعی کی اپنی مشہور کتاب "شرحِ مقدمۂ بافضل" میں فرمایا:

"واعلم أن القرافي وغيره حكوا عن الشافعي ومالك وأحمد وأبي حنيفة رضي الله عنهم القول بكفر القائلين بالجهة والتجسيم وهم حقيقون بذلك."

ترجمہ: "اور جان لے کہ امام قرافی وغیرہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے جہت اور تجسیم کا عقیدہ رکھنے والوں کے کافر ہونے کا قول نقل کیا ہے اور یہ حضرات اپنے اس قول میں سچے ہیں۔"

(شرحِ بافضل مع الحواشی المدنیہ، جلد:۱، صفحہ:۳۳۳، ناشر: ابنا مولوی محمد بن غلام رسول سورتی، جالی محلہ، ممبئی)

محدثِ مکّہ مکرّمہ، علامہ ملا علی ابن سلطان محمد قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۱۰۱۴ھ) نے اپنی مشہور کتاب شرحِ مشکوٰۃ المصابیح میں تحریر فرمایا:

''قَالَ جَمْعٌ مِنْهُمْ وَمِنَ الْخَلَفِ: إِنَّ مُعْتَقِدَ الْجِهَةِ كَافِرٌ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْعِرَاقِيُّ، وَقَالَ: إِنَّهُ قَوْلٌ لِأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَالْأَشْعَرِيِّ وَالْبَاقِلَّانِيِّ.''

ترجمہ: ''سلف صالحین اور اُن کے بعد والوں کی ایک جماعت نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کا عقیدہ رکھنے والا کافر ہے۔ جیسا کہ علامہ عراقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کی صراحت فرمائی۔ اور فرمایا کہ بے شک یہ قول امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام اشعری اور امام باقلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کا ہے۔''

(مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح، جلد:۳، صفحہ:۹۲۴، ناشر: دارالفکر، بیروت، طبعہ اُولیٰ:۱۴۲۲ھ)

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

ناصر الحدیث امام محمد ابن ادریس شافعی مطّلبی قریشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی:۲۰۴ھ) سے بھی یہ صراحتاً ثابت ہے کہ اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے جہت اور مکان کی نفی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ سید مرتضی بلگرامی زبیدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۲۰۵ھ) نے تحریر فرمایا:

''أنه سبحانه و تعالیٰ لا مكان له و لا جهة, قال الشافعی رحمه الله تعالیٰ: و الدليل عليه هو أنه تعالیٰ كان و لا مكان فخلق المكان وهو علی صفة الأزلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه

التغییر فی ذاته ولا التبدیل فی صفاته"

ترجمہ: "بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے نہ تو کوئی مکان ہے اور نہ ہی کوئی جہت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں تھا اور کوئی مکان نہیں تھا، تو اُس نے مکان کو پیدا کیا جب کہ وہ اپنی صفتِ ازلیت پر (یعنی بغیر جہت ومکان کے) ہے جس طرح وہ مکان کو پیدا کرنے سے پہلے تھا۔ اُس کی ذات میں تغیر کرنا اُس پر ممکن نہیں اور نہ ہی اُس کی صفات میں تبدیلی کرنا ممکن ہے۔"

(اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، ۲/ ۲۴، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت: ۱۴۱۴ھ)

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

مشہور محدث امام ابوبکر بیہقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۴۵۸ھ) نے اپنی کتاب میں سندِ صحیح کے ساتھ روایت بیان کی کہ حضرت عبداللہ بن وہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل، فقال: يا أبا عبد الله، {الرحمن على العرش استوى} [طه: ۵] كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ۵] كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال: فأخرج الرجل"

ترجمہ: "ہم امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے پاس تھے تو ایک آدمی آیا، پھر اُس نے پوچھا "اے ابوعبداللہ! [رحمن نے عرش پر اِستِوا فرمایا۔ طٰہٰ: ۵] اُس کا اِستِوا فرمانا کیسا ہے؟" راوی نے کہا کہ اس پر امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے سر کو جھکایا اس حال میں کہ آپ کا جسم پسینے سے تربتر ہوا، پھر اپنے سر کو اُٹھایا اور فرمایا: رحمن نے عرش پر اِستِوا فرمایا

جیسا کہ اُس نے خود اپنی صفت بیان کی، اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کیسے، حالاں کہ اللہ کی ذات سے کیف کی نفی کی گئی، اور (اے پوچھنے والے) تو ایک بُرا بدمذہب شخص ہے لہٰذا لوگو! اسے نکال دو۔ راوی نے کہا: تو اُس شخص کو نکالا گیا۔"

(کتاب الأسماء والصفات، جلد: ۲ ص: ۳۰۵-۳۰۴، ناشر: مکتبۃ السوادی، جدہ)

حضرت یحییٰ بن یحییٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

"كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله، {الرحمن على العرش استوى} [طٰه: ۵] فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعا. فأمر به أن يخرج"

ترجمہ: "ہم امام مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بارگاہ میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آ کر سوال کیا کہ اے ابوعبداللہ! [رحمٰن نے عرش پر اِستِوا فرمایا۔ طٰہ: ۵] تو کیسے اِستِوا فرمایا؟ راوی نے کہا: اس پر امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے سر کو جھکایا حتیٰ کہ آپ کا جسم پسینے سے تر ہو گیا۔ پھر فرمایا: اِستِوا معلوم ہے جب کہ اس کی کیفیت غیر معقول ہے (یعنی عقل کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کیفیت کا ثبوت ممکن نہیں، اس لیے کہ کیفیت اجسام کا خاصہ ہے۔ اسی لیے اس سے پچھلی روایت میں صراحت فرمائی: "اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کیسے، حالاں کہ اللہ کی ذات سے کیف کی نفی کی گئی۔" راقم)، اِستِوا پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی کیفیت سے متعلق سوال کرنا گمراہی ہے۔ اور میری رائے میں تو گمراہ ہے۔ پھر اُس شخص کو نکال دیے جانے کا حکم دیا۔"

(مرجعِ سابق، ج: ۲، ص: ۳۰۶-۳۰۵)

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے وہابی استدلال کا جواب:

مشہور محدث وفقیہ امام تقی الدین ابوبکر حُسینی الحصنی شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۸۲۹ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''دفع شُبہِ مَنْ شَبَّهَ وتَمَرَّدَ ونَسبَ ذلک إلی السید الجلیل الإمام أحمد رضی اللہ تعالیٰ عنه''میں امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کے تحت تحریر فرمایا:

''فنفی العلم بالکیفیة، فمن استدل بکلامه علی أنه سبحانه وتعالیٰ فوق عرشه فهو لجهله وسوء فهمه... قوله: ''والکیف مجهول'' أی بالنسبة إلی اللہ عز وجل، لأن الکیف من صفات الحدث وکل ما کان من صفات الحدث فاللہ عز وجل منزہ عنه فإثباته له سبحانه کفر محقق عند جمیع أهل السنة والجماعة. (ملخصا)''

ترجمہ: ''پس امام مالک رضی اللہ تعالیٰ نے کیفیت کے علم کی نفی فرمائی۔لہٰذا جس نے اُن کے اس کلام سے اس پر استدلال کیا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے عرش کے اوپر ہے تو ایسا اُس کی جہالت اور بُری سمجھ کی وجہ سے ہے۔امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا کہنا: ''اور کیف مجہول ہے''یعنی اللہ عزوجل کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔اس لیے کہ کیف صفاتِ حدث میں سے ہے۔اور ہر وہ صفت جو صفاتِ حدث میں سے ہو تو اللہ عزوجل اُس سے مُنزّہ ہے۔ لہٰذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے کیف کو ثابت ماننا سارے اہل سنت وجماعت کے نزدیک تحقیق شدہ کفر ہے۔''

(دفع شُبہ من شبہ وتمرد،ص:۳۱تا۳۲،ناشر:المکتبة الأزهریة للتراث،القاهرة)

تشریح: حضرت امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب دیکھا کہ وہ شخص اِستِوا کی کیفیت سے متعلق سوال کر رہا ہے تو آپ سمجھ گئے کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے اِستِوا فرمانے کو مخلوق کے اِستِوا یعنی استقرار پر قیاس کر رہا ہے۔ اس لیے کہ کیفیت تو اجسام کی ہوتی ہے، ٹھہرنا، چڑھنا، بیٹھنا وغیرہ جسم کی کیفیات ہیں اور جب اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو وہ کیف سے بھی پاک ہے۔ تو گویا کہ سوال کرنے والا اللہ تعالیٰ کو جسم مان رہا ہے یا اُس کے سوال کو جسمیت لازم ہے۔ اسی لیے امام صاحب نے اُسے گمراہ قرار دے کر نکلوا دیا۔ سورۂ طٰہٰ کی مذکورہ آیت سے وہابیہ اللہ تعالیٰ کے لیے استقرار علی العرش کو ثابت کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ جسم کی کیفیت ہے تو یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے کیفیت کو ثابت کرتے ہیں۔ اہل سُنت ان کے باطل استدلال کو ردّ کرنے کے لیے اور ان کے استوا کی کیفیت کو بیان کرنے کے ردّ میں جب ان کو عاجز کرنے کے لیے ان سے سوال کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ بقول تمہارے عرش پر اپنی ذات کے ساتھ ہے تو بتاؤ! جب عرش نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ کی ذات کہاں تھی؟ تو اس پر یہ لوگ کہتے ہیں کہ تم لوگ کیفیت پوچھتے ہو حالاں کہ کیف مجہول ہے اور اس سے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔ جب کہ ہم اہل سُنت اِستِوا کی کیفیت سے متعلق سوال نہیں کرتے بلکہ وہابیہ کے بیان کیے گئے کیف کو باطل کرنے کے لیے اُن کی بیانِ کیفیت پر سوال کرتے ہیں جس کو یہ لوگ اُلٹا چور کوتوال کو ڈانٹے کے مصداق سوال عن الکیف قرار دے کر اہل سُنت کو خاموش کرنا چاہتے ہیں۔

غور فرمائیں! سائل نے امام صاحب سے اس آیت کی تفسیر نہیں پوچھی تھی بلکہ کیفیتِ اِستِوا کو پوچھا تھا جس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا اِستِوا چونکہ قرآن میں آیا اس لیے معلوم ہے، مگر اس کی کیفیت کو ثابت کرنا عقل کے نزدیک درست نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔ اور چونکہ اِستِوا قرآن میں آیا اس لیے اس پر ایمان

لانا واجب ہے اور کیف نہیں مگر حادث کا خاصہ، اس لیے اللہ تعالیٰ کے اِستِوا فرمانے کی کیفیت سے متعلق سوال کرنا گمراہی ہے۔

انہی امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحیح بخاری کی مشہور حدیثِ نزول میں اللہ تعالیٰ کے آسمانِ دُنیا کی طرف نزول فرمانے کی تفصیلی تاویل فرمائی ہے جس کا حوالہ عن قریب پیش کیا جائے گا، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام صاحب اللہ تعالیٰ کو جسم وجسمانیات سے منزہ مانتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

قاضی ابوالحسین محمد بن ابی یعلی فرّا بغدادی حنبلی مُجسّم (م۵۲۶ھ) نے اپنی کتاب ''طبقات الحنابلہ'' میں لکھا کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م۲۴۱ھ) فرماتے تھے:

''إن لله تعالىٰ يدين، وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولاجسم ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأبعاض والجوارح، ولايقاس على ذلك، ولا له مرفق ولا عضد، ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم ''يد'' إلا مانطق به القرآن أو صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم السنة فيه.''

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ کے لیے دو ''یَد'' ہیں، اور یہ اُس کی صفت ہیں جو اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ مگر یہ دونوں نہ عضو ہیں اور نہ ہی مرکب ہیں، نہ جسم ہیں اور نہ ہی جنسِ اجسام سے ہیں، اور نہ ہی جنسِ محدود وترکیب سے ہیں، اور نہ ہی حصوں اور اعضا سے ہیں۔ اور ان پر کچھ اور قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے کہنی اور بازو نہیں۔

اور ''یَدَان'' اُس معنی میں نہیں ہیں کہ لوگوں کا ''ید'' کہنا جس معنیٰ کو چاہتا ہے۔ (یعنی ہاتھ کے معنی میں نہیں جو جسم کا عضو ہے۔ یہ اس بات کی صراحت ہے کہ امام صاحب نے اس کلمے کا ظاہر مراد نہیں لیا بلکہ معنیٰ ظاہر سے پھیرا جو تأویلِ اجمالی ہے۔ راقم) مگر اُس معنیٰ میں ہے جس میں قرآن نے فرمایا یا جس میں حدیث صحیح ہوئی۔ (اور قرآن وسنت کی مُراد کو اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ راقم)''

(طبقات الحنابلة، ج: ۲، ص: ۲۹۴، ناشر: مطبعة السنة المحمدية، قاهره)

اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

''والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش، وكان ينكر على من يقول إن الله فى كل مكان بذاته، لأن الأمكنة كلها محدودة.''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ کو تغیر وتبدیلی لاحق نہیں ہوئی اور اُس کو حدود لاحق نہیں ہوتیں، عرش کی پیدائش سے پہلے اور نہ ہی عرش کی پیدائش کے بعد۔ (یعنی استوا کا معنیٰ ظاہر مُراد نہیں جو حد بندی اور تغیر کو لازم کرتا ہے۔ راقم) اور امام احمد علیہ الرحمۃ اُس پر انکار فرماتے جو یہ کہتا کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ ہر مکان میں ہے، اس لیے کہ سارے مکان محدود ہیں۔ (اور جو چیز مکان میں ہوگی اُس کی حدّ بندی لازم آئے گی، اور جس کی حدّ بندی ہوگی وہ حجم ومقدار والا یعنی جسم ہوگا، جب کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔ راقم)''

(مرجعِ سابق، ج: ۲، ص: ۲۹۷)

''وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذى طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى

خارج عن ذلک کله، فلم یجز أن یسمی جسما، لخروجه عن معنی الجسمیة، ولم یجیٔ فی الشریعة ذلک، فبطل.''

ترجمہ: ''اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اُس پر انکار فرمایا جو اللہ تعالیٰ کو جسم کہتا ہے۔ اور فرمایا: بے شک اللہ کے اسما شریعت اور لغت سے ماخوذ ہیں۔ اور اہل لغت نے اس نام یعنی جسم کو ہر لمبائی، چوڑائی، موٹائی، ترکیب، صورت اور اجزا والی چیز کے لیے وضع کیا، جب کہ اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں سے پاک ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے معنیٔ جسمیت سے پاک ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جسم وارد نہیں یہ جائز نہیں کہ اُسے جسم کہا جائے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کو جسم کہنا باطل ہوا۔'' (مرجعِ سابق، ج:۲، ص:۲۹۸)

مُجَسِّمَہ حنابلہ کون؟:

امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۲۴۱ھ) کے وصال کے بعد حنابلہ کی ایک جماعت مجسمہ سے متاثر ہوئی اور اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، جہت، مکان وغیرہ کا قول کرنا شروع کیا حتیٰ کہ اپنے امام پر بھی اس بدعقیدگی کا بہتان باندھا۔ مگر اسی کے ساتھ ہر دور میں ایسے صحیح العقیدہ حنبلی علما بھی رہے ہیں جو اپنے امام کے مذہب وعقیدے کی صحیح ترجمانی کرتے آئے ہیں اور اُنہی کی وجہ سے آج تک مذہبِ حنبلی زندہ ہے۔ امام تقی الدین سبکی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۷۵٦ھ) تحریر فرماتے ہیں:

''وأما الحَشَوِيّة فهی طائفة رزیلة جهال ینتسبون إلی أحمد وأحمد مبرأ منهم. وسبب نسبتهم إلیه أنه قام فی دفع المعتزلة وثبت فی المحنة رضی الله عنه، نقلت عنه کلیمات ما فهمها هؤلاء الجهال، فاعتقدوا هذا الاعتقاد السیئ، وصار المتأخر

منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله، وما زالوا من حين نبغوا مستذلين ليس لهم رأس ولا من يناظر... إلخ''

ترجمہ: ''رہے حشویہ تو یہ ایک رزیل جاہلوں کا ٹولہ ہے، یہ لوگ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے اپنی نسبت کرتے ہیں حالاں کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ اُن سے بری ہیں۔ان لوگوں کے اس گمراہی کو امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب کرنے کا سبب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ معتزلہ کے ردّ میں کمر بستہ ہوئے اور سخت آزمائش میں ثابت قدم رہے (تو اس دوران معتزلہ کے ردّ میں) اُن سے کچھ ایسے مختصر جملے نقل کیے گئے جن کو یہ جہلا سمجھ نہیں پائے لہٰذا اُنہوں نے یہ بدعقیدگی گڑھ لی۔اوران میں سے بعد میں آنے والا پچھلے کا اتباع کرتا، سوائے اُن (حنابلہ) کے جن کو اللہ تعالیٰ نے اس گمراہی سے بچایا۔اور یہ لوگ جب سے ظاہر ہوئے مستحقِ ذلت رہے، ان کا کوئی سردار تھا نہ کوئی ایسا تھا جو مناظرہ کر سکے۔الخ''

(الصیف الصقیل، ص: ۲۲، ناشر: المکتبۃ الأزھریۃ للتراث، قاھرہ)

مگر ساتویں صدی ہجری کے آخر اور آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا میں یہ فتنہ دوبارہ تب اُٹھا جب حنبلی مذہب سے منسوب ایک شقی ابن تیمیہ نامی شخص نے تجسیم کے عقیدے کو نئے اسلوب و پیرائے میں پیش کیا اور ابن قیم جیسے اس کے بعض شاگردوں نے اس کی خوب تشہیر کی۔ یہ لوگ اس بدعقیدگی کو ائمۂ اربعہ اور اسلاف کی طرف منسوب کر کے خود کو سلفی عقیدے کے ماننے والے کہلانے لگے۔ابن تیمیہ اور ابن قیم کے معاصر امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخاً يهديه وهو على مذهبهم، وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أموراً بعيدة فبجسارته يلتزمها، فقال بقيام

الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالی، وأن الله سبحانه ما زال فاعلاً، وأن التسلسل لیس بمحال فیما مضی کما هو فیما سیأتی وشق العصا، وشوش عقائد المسلمین وأغری بینهم، ولم یقتصر ضرره علی العقائد فی علم الکلام حتی تعدی وقال إن السفر لزیارة النبی ﷺ معصیة، وقال إن الطلاق الثلاث لایقع، وإن حلف بطلاق امرأته حنث لایقع علیه طلاق. واتفق العلماء علی حبسه الحبس الطویل فحبسه السلطان ومنعه من الکتابة فی الحبس وأن یدخل إلیه أحد بدواة ومات فی الحبس. ثم حدث من أصحابه من یشیع عقائده ویعلم مسائله ویلقی ذلک إلی الناس سراً ویکتمه جهراً فعمّ الضرر بذلک."

ترجمہ: ''پھر ساتویں صدی ہجری کے اواخر میں ایک ایسا شخص آیا جس کی ذہانت اور معلومات ضرورت سے زیادہ تھی۔ (یہاں ابن تیمیہ مُراد ہے۔ راقم) اُسے کوئی ایسا شیخ نہیں ملا جو اُس کی رہنمائی کرتا۔ یہ شخص حشویہ کے مذہب پر تھا۔ جسارت کرنے والا، اپنے مذہب کو ثابت کرنے کے لیے تمام کاموں سے فارغ تھا۔ کچھ بعید باتوں کو پاتا تو اپنی جسارت کی وجہ سے اُن کو لازم پکڑتا۔ تو اُس نے رب سبحانہ وتعالیٰ کی ذات میں حوادث کے قیام کا قول کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ مسلسل فعل کر رہا ہے۔ اور زمانۂ ماضی میں تسلسل محال نہیں جس طرح مستقبل میں محال نہیں۔ اور اُس نے اجماع کی مخالفت کی، مسلمانوں کے عقائد میں تشویش پیدا کی، اور اُن کے درمیان پھوٹ ڈالی۔ اور اُس کا ضرر علمِ کلام سے متعلق عقائد تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ اُس نے یہاں تک حدّ سے تجاوز کیا کہ کہا:

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کے لیے سفر کرنا معصیت ہے۔

اور کہا کہ ایک ساتھ تین طلاق واقع نہیں ہوتیں اور اگر کوئی اپنی بیوی کو طلاق دینے سے متعلق حلف اُٹھائے اور حانث ہوجائے تو اس صورت میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ علما اُس کو مدّت دراز تک قید کرنے پر متفق ہوئے تو سلطان نے اُسے قید کیا اور قید میں اُسے لکھنے سے اور کسی کو اُس کے پاس دوات لے جانے سے منع کر دیا اور وہ قید ہی میں مر گیا۔ پھر اُس کے شاگردوں میں سے وہ ظاہر ہوا (یہاں ابن قیم جوزیہ مُراد ہے۔ راقم) جو اُس کے عقائد کو پھیلاتا، اُس کے شاذ مسائل کو سکھاتا، انہیں خفیہ طور پر لوگوں پر پیش کرتا اور اعلانیہ چھپاتا ہے تو ایسا کرنے سے اُس کا ضرر عام ہو گیا۔"

(الصيف الصقيل، ص: ۲۳/۲۴، ناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، قاهره ۵)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ پر الزام تجسیم کا جواب:

اوپر ہم نے متعدد حوالے اس پر پیش کیے کہ نہ صرف امام احمد بن حنبل بلکہ سارے ائمۂ مجتہدین اور اُن کے مقلد علمائے اہل سنت رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اللہ تعالیٰ کو جسم، مکان و جہت سے پاک مانتے آئے ہیں۔ اور خصوصاً یہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عظیم بہتان ہے جس کا ان بدبختوں نے دعویٰ کیا ہے۔ چنانچہ فقہِ شافعی کے خاتمۃ المحققین شہاب الملۃ والدین امام احمد ابن حجر سعدی انصاری ہیتمی مصری ثم مکّی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۹۷۴ھ) نے اپنے ایک فتوے میں تحریر فرمایا:

"عقيدة إمام السنة أحمد بن حنبل رضي الله عنه وأرضاه وجعل جنان المعارف متقلبه ومأواه وأفاض علينا وعليه من سوابغ إمتنانه وبوأه الفردوس الأعلى من جنانه، موافقة لعقيدة أهل السنة والجماعة من المبالغة التامة في تنزيه الله تعالى عما يقول

الظالمون والجاحدون علوا كبيرا من الجهة والجسمية وغيرهما من سائر سمات النقص، بل وعن كل وصف ليس فيه كمال مطلق، وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه، فلعن الله من نسب ذلك إليه، أو رماه بشيء من هذه المثالب التي برأه الله منها، وقد بين الحافظ الحجة القدوة الإمام أبو الفرج بن الجوزي من أئمة مذهبه المبرئين من هذه الوصمة القبيحة الشنيعة، أن كل ما نسب إليه من ذلك كذب عليه وافتراء وبهتان وأن نصوصه صريحة في بطلان ذلك وتنزيه الله تعالى عنه فاعلم ذلك فإنه مهم.''

ترجمہ: ''سُنّت کے امام احمد بن حنبل'' اللہ تعالیٰ اُن سے راضی ہو، اُنہیں راضی کرے، جنتوں کے اعلیٰ مقامات کو اُن کے پلٹنے اور ٹھہرنے کی جگہ بنائے، اُن پر اور ہم پر اپنے کامل احسانات کا افاضہ کرے اور اپنی جنتوں میں سے فردوسِ اعلیٰ کو اُن کے اُترنے کے لیے تیار کرے۔'' (آمین) کا عقیدہ اہلِ سُنّت کے عقیدے کے موافق ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو پاک ماننے میں انتہائی مُبالغہ کرنا جہت اور جسمیت وغیرہ نقص کی ساری علامتوں سے، بلکہ ہر اُس وصف سے جس میں کوئی کمالِ مطلق نہیں۔ اللہ تعالیٰ اُن عیوب سے بہت بلند ہے جن کا دعویٰ ظالم ومنکرین کرتے ہیں۔ اور جو ان امام اعظم مجتہد (احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے منسوب جُہّال کے درمیان یہ مشہور ہوا کہ امام موصوف اللہ تعالیٰ کے لیے جہت یا اس جیسی کسی چیز کے قائل ہیں تو یہ اُن کی ذات پر جھوٹ، بہتان اور افترا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ اُن لوگوں پر لعنت فرمائے جنہوں نے اس بدعقیدگی کو اُن کی طرف منسوب کیا یا

ان عیوب میں سے کوئی عیب اُن پر لگایا جن سے اللہ تعالیٰ نے اُن کو دور رکھا ہے۔امام ابن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کے وہ ائمہ جو اس شرم ناک قبیح بُرائی سے بری ہیں اُن میں سے حافظ، حُجت، ثِقہ، قدوۃ الامام ابوالفرج ابن جوزی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ: ۵۹۷ھ) نے یہ واضح فرمادیا کہ بے شک ان گمراہیوں میں سے جو کچھ امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی طرف منسوب کیا گیا وہ ان پر جھوٹ، تہمت اور افترا ہے۔اور امام موصوف کی صریح عبارتیں اس گمراہی کے بطلان پر اور اللہ تعالیٰ کے ان عیوب سے پاک ہونے پر ہیں۔لہٰذا تو اسے جان، اس لیے کہ یہ اہم ہے۔''

(الفتاوی الحدیثیہ، ص: ۱۴۴، ناشر: دارالفکر، بیروت)

علامہ ابن جوزی حنبلی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ: ۵۹۷ھ) نے خود اُن حنابلہ کہلانے والوں کے ردّ میں قلم اُٹھایا جنہوں نے تجسیم کا عقیدہ اپنا کر امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اُن کے مذہبِ مُہذَّب کو بدنام کیا۔اس سلسلے میں علامہ ابن جوزی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی کتاب ''دفع شبہ التشبیہ'' کافی مشہور ہے۔اس کتاب میں علامہ موصوف نے نہ صرف اپنے امامِ مذہب کے عقیدے کی صحیح ترجمانی کی بلکہ مجسمہ کے اُن شبہات کے بہترین جوابات دیے جن پر مجسمہ نے اپنی گمراہی کی بنیاد رکھی تھی۔علامہ ابن جوزی علیہ الرحمۃ اپنی اس کتاب میں فرماتے ہیں:

''الواجب علينا أن نعتقد أن ذات الله عزّ وجلّ لا تتبعّض ولا يحويها مكان ولا توصف بالتغير ولا بالانتقال''

ترجمہ: ''ہم پر واجب ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حصوں میں نہیں ہے۔(جس طرح مجسمہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، پاؤں، چہرہ وغیرہ جسم کے حصے گنا تے ہیں) اور اُس کی ذات کو کوئی مکان گھیر نہیں سکتا۔اور اُس کی ذات کو تبدیلی اور منتقل ہونے

سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔"

(دفع شبہ التشبیہ، ص:۴۳، ناشر: المکتبۃ الازھریۃ للتراث، قاھرہ)

"ومن ذکر تبعیض الذات کفر بالاجماع."

ترجمہ: "اور جس نے ذاتِ باری کی تبعیض کو ذکر کیا (یعنی اُس کے لیے حصوں یا اعضا کو مانا) وہ بالاجماع کافر ہو گیا۔" (مرجع سابق، ص:٦٨)

"نبرأ من اقوام شانوا مذھبنا فعابنا الناس بکلامھم."

ترجمہ: "ہم اُن لوگوں سے بری ہیں جنہوں نے ہمارے مذہب حنبلی کو بدنام کیا تو لوگوں نے اُن کے گمراہ کن کلام کی وجہ سے ہم پر عیب لگایا۔"

کتاب کے آخر میں علامہ ابن جوزی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تحریر فرمایا:

"ولما علم بکتابی ھذا جماعۃ من الجھال لم یعجبھم لأنھم ألفوا کلام رؤسائھم المجسمۃ فقالوا: لیس ھذا المذھب. قلت: لیس مذھبکم ولا مذھب من قلدتم من أشیاخکم، فقد نزھت مذھب الإمام أحمد ونفیت عنہ کذب المنقولات وھذیان المقولات."

ترجمہ: "اور جب جاہلوں کی جماعت (یعنی حنبلی کہلانے والے مجسمہ) کو میری اس کتاب کا علم ہوا تو یہ کتاب اُنہیں پسند نہیں آئی۔ اس لیے کہ وہ (پہلے ہی) اپنے مُجسِّم پیشواؤں کے کلام سے مانوس ہیں۔ تو ان لوگوں نے کہا کہ یہ مذہب نہیں ہے۔ تو میں نے کہا کہ یہ تمہارا مذہب نہیں ہے اور نہ ہی تمہارے اُن شیوخ کا مذہب ہے جن کی تم نے تقلید کی۔ تو بے شک میں نے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کو سُتھرا کیا اور اُن کی ذات سے جھوٹی نقلوں اور بکواس باتوں کی نفی کی۔" (مرجعِ سابق، ص:۸۰)

مشبّہ حنابلہ کی یہ جماعت آج بھی موجود ہے۔ بلکہ جزیرۂ عرب پر تقریباً ایک صدی سے یہ لوگ حکومت کررہے ہیں۔ اس وقت انہیں وہابی نجدی کہا جاتا ہے جب کہ یہ خود کو سلفی کہلانا پسند کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ تقلید کے منکر بھی ہیں۔ برِ صغیر کے غیر مقلدین وہابیہ بھی صدیق حسن بھوپالی اور اسماعیل دہلوی کے اتباع میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں وہی عقیدہ رکھتے ہیں جو عرب کے نجدیوں کا ہے۔ جس کے حوالے عن قریب پیش کیے جائیں گے۔ فرقۂ وہابیہ جہت ومکان کی بدعت کے علاوہ بھی کثیر بدعات وضلالات میں مُبتلا ہے۔ مثلاً یہ لوگ تکفیرِ اہل سُنت کرتے ہیں، ذواتِ صالحین سے توسل واستغاثہ، میلاد شریف، روضۂ اقدس کی زیارت کے لیے سفر کرنا وغیرا جماعی مستحبات کو حرام بلکہ شرک قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان میں بہت سارے وہ ہیں جن سے اجماعی کفریات ثابت ہیں اور بہت سارے توہینِ رسالت کے مرتکب ہیں۔ العیاذ باللہ تعالیٰ۔

امام ابن حِبّان رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

صحیح ابن حِبّان کے مؤلف امام محدث حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بن احمد تمیمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۳۵۴ھ) نے اپنی کتاب ''الثقات'' کے خطبے میں فرمایا:

''الحمد لله الذي ليس له حد محدود فيحتوى و لا له أجل معدود فيفنى و لا يحيط به جوامع المكان و لا يشتمل عليه تواتر الزمان''

ترجمہ: ''تمام تعریفیں ثابت ہیں اللہ کے لیے، جس کے لیے کوئی حدِ محدود نہیں کہ وہ گھِر جائے، اور نہ اُس کی کوئی گِنی ہوئی مُدت ہے کہ وہ فنا ہو جائے۔ مکان کی حدیں اُس کو نہیں گھیر سکتیں، اور نہ ہی زمانے کا گزرنا اُس کو شامل ہو سکتا ہے۔''

(الثقات لابن حِبان، جلد: ۱، صفحہ: ۱، ناشر: دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدر آباد دکن)

صحیح ابن حبان میں تحریر فرمایا:

''کانَ ولا زمان ولا مکان،''

ترجمہ: ''وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی زمانہ نہیں تھا اور نہ ہی کوئی مکان تھا۔''

(صحیح ابن حِبّان، جلد: ۱۴، صفحہ: ۱۰، ناشر: موسسۃ الرسالہ، بیروت، طبعۂ اُولیٰ: ۱۴۰۸ھ)

''ینزل بلا آلة، ولا تحرك، ولا انتقال من مكان إلى مكان، [الى قوله] ينزل كيف يشاء بلا آلة من غير أن يقاس نزوله إلى نزول المخلوقين، كما يكيف نزولهم، جل ربنا وتقدس من أن تشبه صفاته بشيء من صفات المخلوقين.''

ترجمہ: ''(حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کے لیے آسمانِ دُنیا کی طرف ہر رات کے آخری حصّے میں نزول فرمانے کا جو ذکر آیا ہے تو اُس کا معنی یہ ہے کہ وہ) نزول فرماتا ہے بغیر کسی آلے کے، بغیر کسی حرکت کے، اور ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوئے بغیر۔۔۔وہ نزول فرماتا ہے جیسا چاہتا ہے بغیر کسی آلے کے، بغیر اس کے کہ اُس کے نزول کو مخلوقات کے اُترنے پر قیاس کیا جائے۔ جیسا کہ مخلوقات کے اُترنے کی کیفیت بیان کی جاسکتی ہے مگر ہمارا ربّ اس سے بلند اور پاک ہے کہ اُس کی صفات کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت سے تشبیہ دی جائے۔''

(صحیح ابن حِبّان، جلد: ۳، صفحہ: ۲۰۱، ناشر: موسسۃ الرسالہ، بیروت، طبعۂ اُولیٰ: ۱۴۰۸ھ)

امام ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ کی ثقاہت اہل سُنت اور مُشبّہۂ زمانہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ انہوں نے اپنی ان عبارتوں میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اُنہیں عقائد کا اظہار کیا ہے جو ہم اہل سُنت کے ہیں۔ نزول فرمانے کو اُس کے معنیٔ ظاہر سے پھیرا اور اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان فرمائی۔ جب کہ ان عقائد کے حامل کو یہ لوگ گمراہ،

بدعتی اور معطِّل کہتے ہیں۔مگر کیاان کی یہ مجال ہے کہ یہ لوگ امام ابن حبان پر بھی تعطیل یا گمراہی کا حکم لگائیں؟؟

سُنی اور بدعتی کی تعریف:

صدیوں پہلے علماے شافعیہ کااس پر اتفاق ہو چکا ہے کہ جب امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۹۷۴ھ) کی کتاب "تحفة المحتاج" اور امام شمس الدین محمد رملی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۱۰۰۴ھ) کی کتاب "نهاية المحتاج" کا اگر کسی مسئلے پر اتفاق ہوتو وہی قول معتمد ہے اور اُسی پر فتوی ہے اگر چہ دوسری اکثر کتب اس کے برخلاف ہوں۔ان دونوں کتابوں میں اہل سُنت اور بدعتی کی تعریف باتفاقِ الفاظ یوں بیان کی گئی ہے:

"هو من خالف في العقائد ما عليه أهل السنة مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن بعدهم، والمراد بهم في الأزمنة المتأخرة إماماها أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي وأتباعهما."

ترجمہ: "بدعتی وہ ہے جس نے عقائد میں اُس مسلک کی مخالفت کی جس پر اہل سُنت ہیں یعنی جس پر نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اُن کے اصحاب اور اُن کے بعد والے ہیں۔اور بعد کے زمانوں میں اہل سُنت سے مُراد اہل سُنت کے دو امام ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی اور اُن کی پیروی کرنے والے ہیں۔(رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین)"

(تحفة المحتاج بشرح المنهاج، جلد:۱۰، صفحہ:۲۳۵، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

(نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، جلد:۸، صفحہ:۳۰۵، ناشر: دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۴ھ)

اور کبھی اہل سُنت کو بدمذہبوں کے مقابلے میں اشاعرہ کہا جاتا ہے۔یعنی اشاعرہ بول کر اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں گروہ مُراد لیے جاتے ہیں۔اس لیے کہ ان دونوں

گروہوں کے درمیان اُن عقائد میں کوئی اختلاف نہیں جن میں اختلاف کرنے والا گمراہ یا کافر ہوتا ہے بلکہ چند فروعی مسائل میں اس نوعیت کا اختلاف ہے کہ جس کی وجہ سے یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے پر لعن طعن نہیں کرتے بلکہ دونوں گروہ ایک دوسرے کو اہل سُنت ہی مانتے ہیں۔ علامہ سید مرتضیٰ بلگرامی زبیدی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۱۲۰۵ھ) نے تحریر فرمایا:

''إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية... الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، هذا وهو المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ماوراء النهر يطلق ذالک على الماتريدية أصحاب أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل... والمحققون من الفريقين لاينسب أحدهما الآخر إلى البدعة والضلالة... واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية... وليعلم أن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله تعالىٰ عنهما وجزاهما عن الإسلام خيراً لم يبدَعا من عندهما رأيا ولم يشتقّا مذهباً، إنما هما مقرِّران لمذهب السلف، مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين، وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة إليه، فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلا منهما عقد على طريق السلف نطاقا وتمسک وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المُقتدِي به في تلک

المسالک والدلائل یسمی أشعریا وماتریدیا. (ملخصاً)''

ترجمہ: ''جب اہل سنت و جماعت کہا جائے تو اُن سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں۔ خراسان، عراق، شام اور اکثر ممالک کے شہروں میں یہ مشہور ہے کہ اشاعرہ اہل سنت و جماعت ہیں۔ اور ماوراء النہر کے شہروں میں امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مُتبعین ماتریدیہ کو اہل سنت و جماعت کہا جاتا ہے۔ ان دونوں جماعتوں کے درمیان بعض فروعی مسائل میں اختلاف ہے۔ اور (چونکہ ضروریاتِ اہل سُنّت میں کوئی اختلاف نہیں اسی لیے) دونوں جماعتوں کے محققین علما ایک دوسرے کو بدعت وضلالت کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اور یہ دونوں جماعتیں تمام مسائلِ اعتقادیہ میں متفق ہیں۔ اور معلوم ہو کہ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی {اللہ تعالیٰ ان دونوں سے راضی ہو اور اسلام کی خدمت کی بہترین جزا عطا فرمائے} دونوں میں سے ہر ایک نے کسی نئی رائے کو ایجاد نہیں کیا اور نہ ہی کوئی نیا مذہب بنایا۔ بلکہ یہ دونوں سلف کے عقیدے کو ثابت کرنے والے ہیں اور اُس عقیدے کا دفع کرنے والے ہیں جس پر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب ہیں۔ دونوں اماموں میں سے ہر ایک نے گمراہوں اور بدمذہبوں سے مناظرہ کیا یہاں تک کہ اُن کا زور ختم ہوا اور وہ شکست خوردہ پلٹے۔ اور حقیقت میں یہی حقیقی جہاد ہے جس کا اشارہ پیچھے گزرا۔ لہٰذا ان دونوں اماموں کی طرف نسبت کرنا اسی اعتبار سے ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے سلف کے عقیدے کے ثبوت میں ایک اسلوب تیار کیا اور اُس کو اختیار کیا اور اس پر دلائل و براہین کو قائم کیا۔ لہٰذا ان اسالیب و دلائل میں ان کی اقتدا کرنے والا اشعری یا ماتریدی ہو گیا۔''

(إتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، جلد: ۲، صفحہ ۶، ۷، ناشر: موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

امام اہل سنّت ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

مشہور محدث حافظ ابن عساکر دمشقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۵۷۱ھ) نے اپنی مشہور کتاب "تبيينُ كذب المُفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" میں امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۳۲۴ھ) کا عقیدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"قَالَت النجارية إن الْبارِئ سُبْحَانَهُ بِكُل مَكَان من غير حُلُول وَلَا جِهَة وَقَالَت الحشوية والمجسمة إِنَّه سُبْحَانَهُ حَالٌ فِي الْعَرْش وَإِن الْعَرْش مَكَان لَهُ وَهُوَ جَالس عَلَيْهِ فسلك طَرِيقَة بَينهمَا فَقَالَ كَانَ وَلَا مَكَان فخلق الْعَرْش والكرسي وَلم يحْتَج إِلَى مَكَان وَهُوَ بعد خلق الْمَكَان كَمَا كَانَ قبل خلقه."

ترجمہ: "نجّاریہ نے کہا کہ باری سبحانہ وتعالیٰ بغیر کسی حلول کے اور بغیر کسی جہت کے ہر مکان میں ہے۔ اور حَشَویہ اور مُجَسِّمہ نے کہا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ عرش میں حلول کیے ہوئے ہے اور عرش اُس کا مکان ہے اور وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ تو امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان دونوں کی درمیانی راہ پر چلتے ہوئے فرمایا: اللہ تعالیٰ ازل میں تھا اور کوئی مکان نہیں تھا تو اُس نے عرش وکرسی کو پیدا کیا اور کسی مکان کا محتاج نہیں ہوا اور وہ مکان کو پیدا کرنے کے بعد اُسی صفت پر ہے جس پر وہ پہلے تھا۔ (یعنی بغیر مکان کے۔)"

(تبيين كذب المفتري، صفحہ: ۱۵۰، ناشر: دار الکتاب العربی، بیروت)

امام اشعری علیہ الرحمۃ پر اثباتِ جہت ومکان کے افترا کا جواب:

مُشبّہہٗ زمانہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ پر یہ تہمت لگاتے ہیں کہ اُنہوں نے آخری عمر میں اپنے اس عقیدے سے رجوع کرلیا تھا اور اللہ تعالیٰ کے لیے استقرار علی العرش کے قائل ہوئے تھے۔ اور دلیل میں امام اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ''الإبانة'' کا حوالہ دیتے ہیں۔ حالاں کہ اس وقت ''الإبانة'' کے عام طور پر جو نسخے پائے جاتے ہیں وہ بدمذہبوں کی دسیسہ کاری سے محفوظ نہیں لہٰذا اس وقت اس کتاب میں امام اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کی دیگر کتب کے برخلاف یا اشاعرہ کے معروف عقیدے کے برخلاف جو کچھ ہے اُس کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی اُسے اہل سنّت کے خلاف پیش کرنا درست ہے۔ چنانچہ مُحدّثِ ملیبار، عمدۃ المتکلمین، علامہ اسماعیل نِلّکُوتی ملیباری اشعری شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''فإن قلت: صرح فی الإبانة بسکونه فوق العرش، أقول: ما فی النسخ الإبانة الموجودة الیوم مع نسبتها إلی أبی الحسن الأشعری رحمه الله تعالیٰ فهذه هی بحروفها: ''ومن دُعاء أهل الإسلام جمیعا إذا هم رغبوا إلی الله بالأمر النازل بهم یقولون: یا ساکن العرش، ومن حلفهم جمیعا قولهم: لا والذی احتجب بسبع سماوات.'' فهذه العبارة کذب ظاهر تعمد مُفتَرِیه علی الأشعری نسبةَ ذلک إلیه، لأن الواقع یکذب ذلک، فإن هاتین العبارتین لم ینقلا عن إمام ولا من عالم أنه قال ذلک فی دعائه أو فی حلفه بل ولا عن عوام المُسلمین. فهذا الکتاب لایجوز الاعتماد علیه، لأن هذا وما أشبهه فهی مدسوسة علی الإمام أبی

الحسن والإمام ابو الحسن رحمه الله تعالى من أشهر من علم بنفي التحيز عن الله وقد صرح بمنع قول أن الله بمكان كذا وأنه بمكان واحد أو جميع الأمكنة.''

ترجمہ: ''پھر اگر تو یہ اعتراض کرے کہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابانہ میں اللہ تعالیٰ کے عرش پر سکون یعنی ٹھہرنے کی صراحت فرمائی۔ تو میں جواب دوں گا کہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کے ساتھ جو عبارت ابانہ کے آج پائے جانے والے نسخوں میں موجود ہے وہ اُس کے حروف کے ساتھ یہ ہے: سارے اہل اسلام کی دُعا میں سے یہ بھی ہے کہ جب وہ پریشان ہوتے ہیں تو اُن پر پڑنے والی مصیبت کو لے کر اللہ تعالیٰ کی طرف راغب ہوتے ہیں، کہتے ہیں: ''اے عرش کے ساکن!''، اور اُن سب کے حلف میں سے اُن کا یہ قول ہے: ''قسم ہے اُس ذات کی جو سات آسمانوں کے اوپر چھپا ہوا ہے۔'' تو یہ عبارت واضح جھوٹ ہے جس کا افترا کرنے والے نے اس کی نسبت امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف جان بوجھ کر دی۔ اس لیے کہ حقیقتِ واقعیہ اس کو جھوٹا قرار دیتی ہے۔ کیوں کہ یہ دو عبارتیں کسی بھی امام یا عالم سے منقول نہیں کہ اُس نے اپنی دُعا یا اپنی قسم میں ایسا کچھ کہا ہو، بلکہ ایسا عوامِ مسلمین سے بھی منقول نہیں۔ لہٰذا اس کتاب پر اعتماد کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہ اور جو اس جیسی عبارتیں ہوں تو وہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ پر افترا ہے۔ حالاں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ اُن سب سے مشہور علما میں سے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے تحیز کی نفی سے معروف ہوئے۔ اور بے شک اُنھوں نے ایسا کہنے سے صاف منع فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرح کے مکان میں ہے یا کسی ایک مکان میں ہے یا تمام مکانوں میں ہے۔''

(عقیدۃ السُنَّۃ، ص: ۱۳۵، ناشر: بلیکوت بک ہاؤس، منجیری، ملاپورم، کیرالا، ہند، طبعۂ ثالثہ)

امام اہل سنّت ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

امام الہدیٰ ابو منصور محمد بن محمد بن محمد ماتریدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۳۳۳ھ) نے اپنی کتاب ''التوحید'' میں تحریر فرمایا:

''أَن اللهَ سُبحَانَهُ كَانَ وَلَا مَكَان وَجَائِز ارْتِفَاعُ الأَمكِنَة وبقاؤه علٰى مَا كَانَ فَهُوَ علٰى مَا كَانَ وَكَانَ علٰى مَا عَلَيهِ الآن جلّ عَن التَغَيّر والزوال والإستحالة والبطلان إِذْ ذٰلِك أَمَارَات الحدث الّتِي بهَا عرف حدث العَالم''

ترجمہ: ''بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا۔ اور سارے مکانوں کا ختم ہونا اللہ تعالیٰ کے اُس صفت پر باقی رہنے کے ساتھ ممکن ہے جس پر وہ تھا۔ لہٰذا وہ اُس صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا اور وہ ازل میں اُس صفت پر تھا جس پر وہ اب ہے۔ (یعنی بغیر مکان کے۔) اللہ تعالیٰ متغیر ہونے، زوال پذیر ہونے، حالت کے بدلنے اور بطلان سے منزّہ ہے، اس لیے کہ یہ سب حدوث کی علامتیں ہیں جن سے عالم کا حدوث معلوم ہوا۔''

اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق میں ماننے والوں نے دُعا کے وقت اُوپر ہاتھ اُٹھانے سے استدلال کیا جس کا ردّ کرتے ہوئے امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

''وَأما رفع الأَيدِي إِلَى السَمَاء فعلى العِبَادَة وَلله أَن يتعبد عباده بِمَا شَاءَ ويوجههم إِلَى حَيثُ شَاءَ وَإِن ظن من يظنّ أَن رفع الأَبصَار إِلَى السَمَاء لِأَن الله من ذٰلِك الوَجه إِنَمَا هُوَ كظن من يزعم أَنه إِلَى جِهَة أَسفَل الأَرض بِمَا يضع عَلَيهَا وَجهه متوَجها فِي الصَلَاة وَنَحوهَا

وكظن من يزعم أنه فِي شَرق الأَرْض وغربها بِمَا يتَوَجّه إِلَى ذَلِك فِي الصَّلَاة أَو نَحْو مَكَّة لِخرُوجِه إِلَى الْحَج... جلّ الله عَن ذَلِك''

ترجمہ: ''اور رہا آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا تو یہ عبادت کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بندوں کو جس طرح چاہے عبادت کا حکم دے، اور جہاں چاہے اُن کو پھیرے، اگر چہ یہ گمان کرنے والا گمان کرے کہ آسمان کی طرف نظروں کا اُٹھانا اس لیے ہے کہ اللہ اُس جہت میں ہے۔ (ایسا نہیں ہے بلکہ) یہ گمان تو ایسا ہے جیسے کوئی نماز وغیرہ میں اپنی پیشانی زمین پر رکھ کر یہ گمان کرے کہ اللہ تعالیٰ زمین کے نیچے کی سمت میں ہے۔ اور ایسا ہے جیسے کوئی نماز میں مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کرکے یا حج کے لیے مکہ کی طرف جانے سے یہ گمان کرے کہ اللہ تعالیٰ اُس جہت میں ہے... اللہ تعالیٰ ان سب جہتوں سے پاک ہے۔''

(التوحید، صفحہ: ۶۹ اور صفحہ: ۷۵ تا ۷۶، ناشر: دار الجامعات المصریۃ، اسکندریہ)

فیصلہ کیجیے:

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما دونوں کا اس عقیدے پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان اور جہت سے پاک ہے۔ اور علما کے درمیان اہل حق اہل سُنت کی پہچان ہی یہ ہے کہ اہل سُنت وہ ہیں جو ان دونوں اماموں کے متفقہ عقائد کے ماننے والے ہیں اور بدمذہب کی نشانی ہی یہ ہے کہ جو ان دونوں اماموں کے متفقہ عقائد میں سے کسی عقیدے میں اختلاف کرے۔ لہٰذا اہل حق وہی ہیں جو اللہ تعالیٰ کو جسم، جہت اور مکان سے پاک مانتے ہیں اور گمراہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، پاؤں وغیرہ جسمانی اعضا کو ثابت کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و مکان کا قول کرتے ہیں۔

امام ابوبکر باقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

عقائدِ اہل سُنّت کے مشہور امام جنہوں نے اپنے دلائل اور زورِ بیان سے معتزلہ اور نصاریٰ کے ہوش اُڑا دیے یعنی قاضی ابوبکر محمد ابن الطیب باقلانی اشعری مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ ۴۰۳ھ) نے اپنی کتاب ''الانصاف'' میں تحریر فرمایا:

''أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود لقوله تعالىٰ [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ] وقوله [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد] لان هذه الصفات تدل على الحدوث والله تعالىٰ يتقدس عن ذلك (الى قوله) ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان لأن الله تعالىٰ كان ولا مكان فلما خلق المكان لم يتغير عما كان۔''

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ جہات میں سمانے سے اور حادث چیزوں کی صفات سے متصف ہونے سے پاک ہے۔ اسی طرح اُس کو پھرنے اور منتقل ہونے سے متصف نہیں کیا جاسکتا اور نہ کھڑے ہونے سے اور نہ ہی بیٹھنے سے متصف کیا جاسکتا، اس لیے کہ اُس کا فرمان ہے [اُس کے مثل کوئی چیز نہیں۔ شوریٰ] اور اُس کا فرمان ہے [اور نہ اُس کے جوڑ کا کوئی ہے۔ الاخلاص] اس لیے کہ یہ صفات حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ عرش اُس کے لیے ٹھہرنے کی جگہ ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے، اس لیے کہ وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا، پھر جب اُس نے مکان کو پیدا کیا تو وہ اُس صفت سے تبدیل نہیں ہوا جس پر وہ ازل میں تھا۔''

(الإنصاف للباقلاني، ص: ۳۹-۴۰، ناشر: المكتبة الازهرية للتراث، قاهرة)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

مشہور محدث وفقیہ امام ابوالحسن علی بن خلف ابن بطال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م۴۴۹ھ) اپنی شرحِ بخاری میں فرماتے ہیں:

''أن الدلائل الواضحة قد قامت على أن البارئ تعالى ليس بجسم ولا محتاجًا إلى مكان يحله ويستقر فيه، لأنه تعالى قد كان ولا مكان وهو على ما كان، ثم خلق المكان فمحال كونه غنيا عن المكان قبل خلقه إياه، ثم يحتاج إليه بعد خلقه له هذا مستحيل.''

ترجمہ: ''بے شک اس عقیدے پر واضح دلائل قائم ہو چکے کہ باری تعالیٰ جسم نہیں اور نہ ہی وہ کسی مکان کا محتاج ہے جس میں وہ سمائے یا قرار پکڑے۔ اس لیے کہ بے شک وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا تو یہ محال ہے کہ مکان کو پیدا کرنے سے پہلے تو وہ مکان سے بے نیاز ہو پھر مکان کو پیدا کرنے کے بعد وہ مکان کا محتاج ہو جائے یہ محال ہے۔''

(شرح صحیح البخاری لابن بطال، جلد: ۱۰، صفحہ: ۴۵۳، ناشر: مکتبۃ الرشد، ریاض، طبعہ ثانیہ: ۱۴۲۳ھ)

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

حجۃ الاسلام امام ابوحامد محمد ابن محمد غزالی طوسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی: ۵۰۵ھ) اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''إحياء علوم الدين'' میں اہل سُنت و جماعت کے عقائد کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وأنه لا يماثل الأجسام، لا في التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض بل لا يماثل

موجوداً ولا يماثله موجود ليس كمثله شيء ولا هو مثل شيء وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْجِهَاتُ وَلَا تَكْتَنِفُهُ الْأَرَضُونَ ولا السموات (الى قوله) تَعَالَى عَنْ أَنْ يَحْوِيَهُ مَكَانٌ كَمَا تَقَدَّسَ عَنْ أَنْ يَحُدَّهُ زَمَانٌ بَلْ كَانَ قَبلَ أَنْ خَلَقَ الزَّمَانَ وَالْمَكَانَ وَهُوَ الْآنَ عَلَى ماعليه كان''

ترجمہ: ''اور بے شک اللہ تعالیٰ جسم نہیں جس کا تصور کیا جا سکے، اور نہ کوئی جوہر ہے جس کی حد بندی کی جا سکے یا جس کی مقدار مقرر کی جا سکے، اور وہ جسموں کے مماثل نہیں، نہ مقدار مقرر کرنے میں اور نہ ہی (اپنی ذات میں) تقسیم کو قبول کرنے میں۔ وہ جوہر نہیں اور نہ ہی جواہر اُس میں حلول کر سکتے ہیں، وہ عرض نہیں اور نہ ہی اعراض اُس میں حلول کر سکتے ہیں۔ بلکہ وہ کسی موجود کے مماثل نہیں اور نہ ہی کوئی موجود اُس کے مماثل ہے۔ کوئی شئے اُس کے مثل نہیں اور نہ ہی وہ کسی شئے کے مثل ہے۔ مقدار اُس کی حد بندی نہیں کر سکتی اور نہ کنارے اُس کو گھیر سکتے ہیں۔ نہ ہی سمتیں اُس کا احاطہ کر سکتی ہیں۔ اور نہ ہی زمینیں اور آسمان اُس کو گھیر سکتے ہیں... وہ پاک ہے اس سے کہ کوئی مکان اُس کو گھیر سکے جس طرح وہ اس سے پاک ہے کہ کوئی وقت اُس کی حد بندی کرے۔ بلکہ وہ زمان و مکان کو پیدا کرنے سے پہلے ازل میں تھا اور وہ اب بھی اُسی صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔ (یعنی بغیر زمان و مکان کے۔)

(إحياء علوم الدين، ج:۱، ص:۳۳۳-۳۳۲، الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدّه)

غوث اعظم، شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عقیدہ:

امام الحنابلہ، سردارِ اولیا، بازِ اشہب، الشیخ الامام محی الدین ابومحمد عبدالقادر جیلانی بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (۴۷۱ھ تا ۵۶۱ھ) نے صراحت فرمائی:

"الحمد لله الذى كيف الكيف وتنزّه عن الكيفية، وأين الأين وتعزز عن الأينية، ووجد فى كل شىء وتقدّس عن الظرفية، وحضر عند كل شىء وتعالى عن العندية، فهو أوّل كل شىء وليس له آخرية، إن قلت أين فقد طالبته بالأينية، وإن قلت كيف فقد طالبته بالكيفية، سبحانه وتعالى ولا يقاس بمثلية، ولا يقرن بشكلية، ولا يعرف بجسمية سبحانه وتعالى، لا مثل له طعنا على الحشوية، صادق لا يخلف فى إعلامه، متكلم بكلام قديم أزلى لا خالق لكلامه، (قال فى آخره) عقيدة سنية على أصول مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية. (ملخصا)"

ترجمہ وتشریح:

"تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے کیفیت کو پیدا کیا اور وہ کیفیت سے پاک ہے۔"

(اس سے مشبہۂ زمانہ کا ردّ ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی کیفیت ہے۔)

"اور "أین" کو پیدا فرمایا اور وہ اینیت یعنی کسی جگہ میں ہونے سے پاک ہے۔"

(اس میں جہت ومکان کے قائلین کا ردّ ہے جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں "أین"

یعنی ''کہاں'' کے ذریعے سوال کرنے کو جائز کہتے ہیں حالاں کہ وہ اَینیت یعنی جہت ومکان سے پاک ہے۔)

''اور وہ ہر چیز میں موجود ہے اور ظرفیت سے پاک ہے۔ ہر چیز کے پاس حاضر ہے جب کہ وہ عندیت سے پاک ہے۔''

(یعنی اُس کا ہر چیز میں موجود ہونا اور ہر چیز کے پاس ہونا ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ علم وقدرت وسلطان وغیرہ کے اعتبار سے ہے۔ ان دو جملوں میں حلول واتحاد کے قائلین کا رد ہے۔)

''پس وہ ہر چیز سے اوّل ہے۔''

(اس سے فلاسفہ اور ابن تیمیہ کے اس قول کا رد ہوتا ہے کہ حوادث کا کوئی اوّل نہیں۔)

''اور اُس کے لیے کوئی آخریت نہیں۔ اور اگر تو ''اَین'' یعنی ''کہاں'' کے ذریعے سوال کرے تو بے شک تو نے اُسے مکان کے ساتھ طلب کیا۔ اور اگر تو ''کیف'' کے ذریعے سوال کرے تو بے شک تو نے اُسے کیفیت کے ساتھ طلب کیا۔''

(اور جو اینیت وکیفیت رکھتا ہو وہ خدا نہیں ہوسکتا لہٰذا اَین وکیف کے ذریعے طلب کرنے والے نے خدا کو طلب کیا ہی نہیں بلکہ وہ کسی خیالی مخلوق کو خدا سمجھ کر اُس کی پرستش کرتا ہے۔)

''وہ پاک وبلند ہے۔ اور اُس کو مثلیت سے قیاس نہیں کیا جاسکتا۔''

(اس میں مجسمہ ومشبہۂ زمانہ کا رد ہے جنہوں نے کہا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر موجود کسی نہ کسی سمت میں ہوتا ہے لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اللہ بھی کسی سمت میں ہے۔ حالاں کہ یہ مخلوق پر خالق کو قیاس کرنا ہے جو قیاس مع الفارق ہے۔ اللہ اس سے پاک ہے،

اُس کے مثل کوئی چیز نہیں۔)

''اور اُسے شکل وصورت سے متصف نہیں کیا جاسکتا۔''

(برخلاف مجسمہ ومشبہہ کے کہ جنہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی صورت ہے جسے ہم نہیں جانتے۔)

''اور اُس کی معرفت جسمیت کے ساتھ نہیں ہوسکتی وہ جسمیت سے پاک اور بلند ہے۔ اور حشویہ کا رڈ کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ اُس کے مثل کوئی نہیں۔ وہ سچا ہے جو اپنے خبر دینے کے خلاف نہیں کرتا۔''

(برخلاف اُن کے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کو کاذب بالامکان کہا۔ اس لیے کہ اُس کا صدق واجب ہے لہٰذا اُس سے صدورِ کذب محال ہے۔)

''وہ ازلی قدیم کلام سے متکلم ہے جس کے کلام کا کوئی خالق نہیں۔''

(برخلاف معتزلہ اور ابن تیمیہ کے، جنہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث اور مخلوق ہے۔ معتزلہ نے سرے سے صفتِ کلام ہی کی نفی کی، اس لیے کہ اُن کے نزدیک کلام حادث ہے اور حوادث ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔ مگر ابن تیمیہ نے دو قدم آگے بڑھ کے یہ کہا کہ اگرچہ کلام حادث ومخلوق ہے مگر چوں کہ ذاتِ باری محلِ حوادث ہے اس لیے کلام ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے۔ جیسا کہ امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ''الدَرَۃُ المضِیۃ'' میں فرمایا: ''ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی ذات میں حوادث کے حلول کا قول کیا اور یہ کہا کہ قرآن حادث ہے اللہ تعالیٰ نے اُس کا تکلم فرمایا اس کے بعد کہ اس کا کلام موجود نہیں تھا۔ اور وہ کلام کرتا ہے اور خاموش رہتا ہے۔'' الدرۃ المضیۃ فی الرد علی ابن تیمیۃ، ناشر: القدسی، دمشق، مطبعۃ الترقی عام ۱۳۴۷ھ)

''یہ سُنی عقیدہ حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ کے اصول کے مطابق ہے۔''

(برخلاف مشبہۂ زمانہ کے، جنھوں نے ائمۂ اربعہ پر یہ بہتانِ عظیم باندھا کہ یہ حضرات جہت ومکان کے قائل تھے اور آیات واحادیثِ متشابہات کا ظاہر مراد لیتے تھے۔)

(فتوح الغیب، ص:١٣٦، ناشر: المطبعة الحمیدیة، القاهرة، عام: ١٣٥٦ھ)

تنبیہِ ضروری: غنیۃ الطالبین میں الحاق:

سرکارِ غوثِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب "الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل" میں مذکورہ بالا عقائدِ اہلِ سُنت کے برخلاف جو کچھ ہے اُس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ یہ کتاب بدمذہبوں کی تحریف ودسیسہ کاری سے محفوظ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں جو باتیں عقائدِ اہلِ سُنت سے متصادم ہیں اُن کو ہمارے خلاف پیش کرنا درست نہیں۔ چنانچہ امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۷۴ھ) نے اپنے ایک فتوے میں تحریر فرمایا:

"وإياك أن تغتر أيضا بما وقع في "الغنية" لإمام العارفين وقطب الإسلام والمسلمين الأستاذ عبد القادر الجيلاني، فإنه دسه عليه فيها من سينتقم الله منه وإلا فهو بريء من ذلك. إلخ."

ترجمہ: "اور نیز خبردار کہ تو اس سے دھوکہ کھائے جو کچھ امام العارفین، قطب الاسلام والمسلمین استاذ عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب "الغُنیہ" میں واقع ہوا۔ اس لیے کہ اسے اس کتاب میں ان پر جھوٹ گڑھ کر دسیسہ کاری کی ہے اُس شخص نے جس سے اللہ تعالیٰ عن قریب اس دسیسہ کاری کا انتقام لے گا۔ ورنہ اُن کی ذات اس سے بری ہے۔"

(الفتاوی الحدیثیة، ص: ۱۴۵، ناشر: دار الفکر، بیروت)

سلطان صلاح الدین ابن ایوب رحمہا اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

فاتحِ بیت المقدس، امام المجاہدین، عالم وعاملِ شریعت، سلطان صلاح الدین بن ایوب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۵۸۹ھ) عقیدے کے اعتبار سے سُنی اشعری اور فقہی مذہب کے اعتبار سے شافعی تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کو جسم، اعضا، جہت ومکان سے پاک مانتے تھے۔ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۹۱۱ھ) نے اپنی کتاب ''الوسائل الی مسامرۃ الاوائل'' (ص:۱۵) میں تحریر فرمایا:

''فلما ولی صلاح الدین بن أیوب أمر المؤذنین فی وقت التسبیح أن یعلنوا بذکر العقیدۃ الأشعریۃ، فوظف المؤذنین علی ذکرھا کل لیلۃ إلی وقتنا ھذا۔''

ترجمہ: ''پھر جب سلطان صلاح الدین بن ایوب رحمہا اللہ تعالیٰ والی بنے تو انہوں نے اذان پکارنے والوں کو حکم دیا کہ وہ صلاۃ التسبیح کے وقت عقیدۂ اشعریہ کو اعلانیہ ذکر کریں، تو موصوف نے مؤذنوں کو ہر رات عقیدۂ اشعریہ کا ذکر کرنے پر مقرر کیا (اور یہ جاری ہے) ہمارے اس زمانے تک۔''

شیخ محمد بن علان صدیقی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۱۰۵۷ھ) نے اپنی کتاب ''الفتوحات الربانیۃ'' (۲/ ۱۱۳) میں تحریر فرمایا:

''فلما ولی صلاح الدین بن أیوب وحمل الناس علی اعتقاد مذھب الأشعری أمر المؤذنین أن یعلنوا وقت التسبیح بذکر العقیدۃ الأشعریۃ التی تُعرف بالمُرشدیۃ فواظبوا علی ذکرھا کل لیلۃ۔''

ترجمہ: ''پھر جب سلطان صلاح الدین بن ایوب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما والی بنے اور اُنہوں نے لوگوں کو امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کے عقیدے پر اُبھارا تو اذان پکارنے والوں کو یہ حکم دیا کہ وہ صلاۃ التسبیح کے وقت عقیدۂ اشعریہ جو مُرشدیہ سے مشہور ہے کا اعلانیہ ذکر کریں تو اذان پکارنے والوں نے ہر رات اس عقیدے کے ذکر پر پابندی کی۔''

اُس زمانے کے ایک بڑے عالم فقیہ، نحوی علامہ تاج الدین محمد بن ہبۃ اللہ حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ ۵۹۹ھ) نے جب سلطان صلاح الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے عقیدۂ اشعری سے اس قدر لگاؤ کو دیکھا تو عقائدِ اشعری پر ایک رسالہ تصنیف کیا اور اُسے سلطان کو تحفہ کے طور پر پیش کیا۔ جب سلطان نے اسے دیکھا تو اُس کو پڑھنے پڑھانے کی طرف توجہ فرمائی حتی کہ مکتبوں میں چھوٹے بچوں کو اس رسالے کی تعلیم دینے کا حکم دیا۔ بعد میں یہ رسالہ سلطان کی نسبت سے ''العقيدة الصلاحية'' کہلایا۔ اس رسالے میں شیخ محمد بن ہبۃ اللہ حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

قد كان موجودا ولا مكانا وحكمه الآن على ما كانا

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ ازل میں موجود تھا اور کوئی مکان نہیں تھا اور اب اُس کا حکم یہ ہے کہ وہ اُس صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔ (یعنی بغیر مکان کے)''

سبحانه جلّ عن المكان وعزّ عن تغير الزمان

ترجمہ: ''اللہ سبحانہ وتعالیٰ مکان سے منزّہ ہے اور وقت کی تبدیلی سے پاک ہے۔''

فقد غلا وزاد فی الغلو من خصه بجهة العلو

ترجمہ: ''تو بے شک اُس شخص نے غُلو کیا اور غلو میں زیادتی کی جس نے اللہ تعالیٰ کو جہتِ عُلو سے متصف کیا۔ (یعنی اُوپر کی سمت میں مانا)''

سلطان صلاح الدین رحمہ اللہ تعالیٰ اور اُن کے عقائد کی مذکورہ بالا تفصیل شیخ خالد دریان ازہری کی کتاب ''غایہ البیان فی تنزیه الله عن الجهة والمکان'' (صفحہ:۸۵، ناشر: شرکۃ دار المشاریع، طبعۂ ثانیہ:۱۴۲۹ھ) سے ماخوذ ہے۔

امام فخر الدین عمر رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

ساتویں صدی کے مجدد امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی:٦٠٦ھ) نے اپنی مشہور و معروف تفسیرِ کبیر میں اللہ تعالیٰ کے مکان و جہت سے پاک ہونے پر تفصیل کے ساتھ نا قابل تردید قطعی عقلی دلائل قائم فرمائے اور فرمایا:

''فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة۔''

ترجمہ: ''تو یہ دلائل عقلیہ کا مجموعہ اللہ تعالیٰ کے مکان اور جہت سے پاک ہونے کے بیان میں ہے۔''

(مفاتیح الغیوب، زیر سورۂ اعراف، آیت:۵۴، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

سلطان العلما ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

سلطان العلما امام عز الدین ابن عبد السلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی ٦٦٠ھ) نے اپنے عقائدِ اہل سُنت پر مشتمل اپنے رسالے میں فرمایا:

''لَيْسَ بجسم مُصَور وَلَا جَوْهَر مَحْدُود مُقَدَر وَلَا يشبه شَيْئا وَلَا يُشبههُ شَيْء وَلَا تحيط بِهِ الْجِهَات وَلَا تكتنفه الأَرضون وَلَا السَّمَوَات كَانَ قبل أَن كَون الْمَكَان ودبر الزَّمَان وَهُوَ الْآن على مَا عَلَيْهِ كَانَ''

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ جسم نہیں جس کا تصور کیا جا سکے اور نہ ہی جوہرِ محدود ہے جس کی مقدار مقرر کی جا سکے، وہ کسی چیز کے مشابہ نہیں اور نہ ہی کوئی چیز اُس کے مشابہ ہے۔ اُس کو جہتیں گھیر نہیں سکتیں اور نہ زمین وآسمان اُس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ وہ ازل میں تھا اس سے پہلے کہ اُس نے مکان کو پیدا کیا اور زمانے کی تدبیر فرمائی اور وہ اب اُسی صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔''

امام تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس عبارت کو اپنی کتاب طبقات الشافعیۃ الکبریٰ میں سلطان العلما کے تذکرے میں نقل فرمایا ہے۔

(طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، جلد:۸، صفحہ:۲۲۵، ناشر: دار إحیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ)

امام ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

امام محیی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۶۷۶ھ) نے اپنی شرح مسلم میں احادیثِ صفات کے تحت اہل سُنت کے مسلک کی صحیح ترجمانی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا:

''أنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق''

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ جسم ہونے، منتقل ہونے، کسی جگہ میں ہونے سے اور مخلوق کی ساری صفات سے مُنَزَّہ یعنی پاک ہے۔''

(شرح صحيح مسلم، كتاب الايمان، ۱۹/۳، ناشر: دار إحياء التراث العربي)

علامہ صفی الدین ہندی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

علامہ شیخ صفی الدّین ارموی ہندی اشعری شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

(متوفیٰ: ۱۵ا۷ھ) نے اپنی کتاب میں اللہ تعالیٰ کے جسم، جہت اور مکان سے پاک ہونے پر کثیر دلائل قاہرہ قائم فرمائے۔ اور صراحت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمت یا جگہ ماننا گمراہوں کے خُرافات ہیں۔

''المسئلة الرابعة عشرة: فی أنه تعالیٰ لیس فی جهة ولا فی حَیِّز، خلافاً للمجسمة و (بعض) الحنابلة، فإنهم اتفقوا علی أنه تعالیٰ فی جهة فوقٍ، ثمّ اختلفوا بعد ذلک فی مواضع، فمنهم من قال: إنه تعالیٰ علی العرش مماس للصفحة العلیا منه، و جوّزوا علیه الحرکة والانتقال وتبدیل الجهات، وهو قول الیهود خذلهم الله تعالی.''

ترجمہ: ''چودہواں مسئلہ: اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں نہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہے۔ برخلاف مجسمہ اور بعض حنابلہ کے، اس لیے کہ وہ اس پر متفق ہوئے کہ اللہ تعالیٰ جہتِ فوق یعنی اوپر کی سمت میں ہے۔ پھر اس اتفاق کے بعد بعض جگہوں پر اُنہوں نے اختلاف کیا، تو اُن میں سے بعض نے کہا اللہ تعالیٰ عرش کی اُوپری سطح سے لگا ہوا ہے۔ اور انہوں نے حرکت کرنے، منتقل ہونے اور سمتوں کو تبدیل کرنے کو اللہ تعالیٰ پر ممکن قرار دیا حالاں کہ یہ یہودیوں کا قول ہے اللہ اُنہیں ذلیل کرے۔''

(الرِسالةُ التِسعِینِیةفی الأصول الدینیة، صفحہ:۹۶، ناشر: دارالبصائر، قاہرہ، طبعۂ اُولیٰ، سن: ۱۴۳۰ھ)

یہ فقیر عرض کرتا ہے کہ بعینہ یہی عقیدہ برّصغیر پاک وہند کے نام نہاد اہل حدیث فرقے کا ہے۔ عرب ممالک کے سلفی کہلانے والے وہابی بھی عام طور پر یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور یہاں برطانیہ میں بھی اسی فکر کے حامل سلفی کہلاتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں مانتے ہیں۔ اور بخاری شریف کی حدیثِ نزول سے ہررات کے آخری حصے

میں اللہ تعالیٰ کا آسمانِ دُنیا پر اُس کی ذات کے ساتھ اُترنا مراد لیتے ہیں۔ اُترنا جگہ کی تبدیلی، سمت کی تبدیلی، اور حرکت کرنے اور منتقل ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہی یہودیوں کا عقیدہ ہے۔

سعد الملۃ والدین علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

علمِ عقائد وعلومِ عربیہ کے امام، علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی: ۷۹۲ھ) نے علمِ عقائد پر مشتمل اپنے متن ''مقاصد'' میں تحریر فرمایا:

''إنه تعالیٰ لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة.''

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے، اور نہ ہی وہ کسی مکان یا کسی جہت میں ہے۔''

اس کی شرح میں مصنف نے اپنے عقیدے پر ناقابل تردید دلائل قائم فرمائے اور مجسمہ کا ردّ کیا۔ پھر کچھ آگے فرمایا:

''والمشبهة القائلون بأنه في جهة العلو وفوق العرش مماساً له أو محاذياً ببعد متناهٍ أو غير متناهٍ.''

ترجمہ: ''اور مُشبّہہ (اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق سے تشبیہ دینے والے) اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہت عُلو یعنی اوپر کی سمت میں ہے۔ اور عرش کے اوپر عرش سے لگا ہوا ہے یا عرش سے متناہی یا غیر متناہی دوری پر عرش کے محاذی ہے۔''

(شرح المقاصد، جلد: ۴، صفحہ: ۴۴۳، ناشر: علم الکتب)

مُشبّہہ کا بالکل یہی عقیدہ آج خود کو سلفی کہلانے والے وہابیوں کا ہے۔ یہ لوگ یوں تو توحید کے ٹھیکے دار بنتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ کو اُس کی مخلوقات سے تشبیہ دیتے ہیں، اس

لیے کہ جہت ومکان میں تو انسان یا دیگر مخلوقات ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔
امام ابوجعفر طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۳۲۱ھ) نے اسلاف اور اہل سُنت کے عقائد پر مشتمل اپنے متن میں فرمایا:

''وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فقد كفر''

ترجمہ: ''اور جس نے اللہ تعالیٰ کو انسان کی صفات میں سے کسی صفت سے متصف کیا تو بے شک وہ کافر ہوا۔'' (متن العقیدۃ الطحاویۃ، صفحہ:۴۱، ناشر: المکتب الاسلامی، بیروت)

علامہ عضد الدین الایجی اور سید شریف جرجانی رحمہما اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

علامہ عضد الدین عبدالرحمن الایجی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۷۵۶ھ) کی عقائد اہل سُنت پر مشتمل مشہور کتاب ''مواقف'' کی سیدِ سند، علامہ سید شریف علی بن محمد جُرجانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۸۱۶ھ) نے بڑی ہی تحقیقی شرح تحریر فرمائی ہے۔ متن کے ساتھ ساتھ شرح کو بھی زمانۂ قدیم سے علمائے اہل سُنت کے درمیان قبولِ عام حاصل رہا ہے اور ہر دور کے علما نے عقائدِ اہل سُنت کے حوالے سے اس پر اعتماد کیا ہے۔ ذیل میں اس کا ایک اقتباس پیشِ خدمت ہے:

''(إنه تعالى ليس في جهة) من الجهات (ولا في المكان) من الأمكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقاً (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) أبو عبدالله (محمد بن كرّام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبديل الجهات وعليه اليهود [الى ان قال] ومنهم من قال) هو (محاذٍ للعرش

غير مماسٍ له، فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية)"

ترجمہ: "بے شک اللہ تعالیٰ جہتوں میں سے کسی جہت میں نہیں ہے اور مکانوں میں سے کسی بھی مکان میں نہیں ہے۔ اور اس میں مُشَبِّہہ نے مخالفت کی ہے اور اُنہوں نے بالاتفاق اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق یعنی اُوپر کی سمت کے ساتھ خاص کیا ہے۔ پھر اُن کے درمیان اختلاف ہوا تو ابوعبداللہ محمد بن کرّام اس طرف گیا کہ اللہ تعالیٰ کا جہت میں ہونا جسموں کے جہات میں ہونے کی طرح ہے۔ اور یہ اس طور پر ہے کہ (یعنی ابن کرّام کے عقیدے کا یہ مطلب ہے کہ) اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جا سکے کہ وہ وہاں ہے یا یہاں ہے۔ (اس زمانے کے سلفی کہلانے والے مشبّہہ بھی ہاتھ سے اوپر کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں کہ اللہ اوپر ہے۔ راقم) اُس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش کی اُوپری سطح سے لگا ہوا ہے اور اُس کے لیے حرکت کرنا، منتقل ہونا اور سمتوں کو تبدیل کرنا ممکن ہے۔ اور اسی عقیدے پر یہودی ہیں۔ اور مُشَبِّہہ میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے مُحاذی ہے عرش سے لگا ہوا نہیں ہے۔ پھر یہ کہا گیا کہ عرش سے اُس کی دوری مُتناہی فاصلے پر ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ غیر متناہی فاصلے پر ہے۔" (اللہ تعالیٰ ان باتوں سے پاک ہے۔)

(شرح المواقف، جلد:۸، صفحہ:۲۲، ناشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبعۂ اُولیٰ:۱۴۱۹ھ)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

شیخ الاسلام علامہ احمد ابن علی ابن حجر عسقلانی مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ ۸۵۲ھ) نے اپنی شرح بخاری میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو بیان کیا ہے، مثلاً تحریر فرمایا:

"ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محال على الله أن لا

يوصف بالعلو لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى والمستحيل كون ذلك من جهة الحس ولذلك ورد في صفته العالي والعلي والمتعالي ولم يرد ضد ذلك وإن كان قد أحاط بكل شيء علما جل وعز''

ترجمہ: ''عُلو یعنی اُوپر اور سفل یعنی نیچے کی سمتوں کے اللہ تعالیٰ پر محال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کو علو سے موصوف نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ علو مجازی معنی کے اعتبار سے ہے۔ اور محال علو کا حس کے اعتبار سے ہونا ہے۔ (یعنی جہتِ علو اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے علوِ مرتبہ محال نہیں۔ راقم) اور اسی لیے اُس کی صفت میں عالی، علی اور متعالی وارد ہوئے اور ان ناموں کی ضد وارد نہیں ہوئی۔ اگر چہ بے شک اُس نے اپنے علم کے اعتبار سے ہر چیز کا احاطہ فرمایا۔'' (فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد: ۶، صفحہ: ۱۳۶، ناشر: دارالمعرفۃ، بیروت)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''قوله ينزل ربنا إلى السماء الدنيا استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم.''

ترجمہ: ''حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فرمان [ہمارا رب آسمان دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے] سے اُن لوگوں نے استدلال کیا جنھوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت مانا اور کہا کہ یہ جہت علو ہے۔ اور جمہور یعنی اہل سُنت نے اس کا انکار کیا۔ اس لیے کہ یہ قول اللہ تعالیٰ کے لیے مکان میں متمکن ہونے کو لازم کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے

پاک ہے۔اور نزول کے معنی میں چند اقوال پر اختلاف کیا گیا تو ان میں سے بعض لوگوں نے نزول کو اس کے معنئ ظاہر اور معنئ حقیقی پر حمل کیا اور یہ لوگ مُشَبِّہہ ہیں۔اللہ تعالیٰ ان کے قول سے پاک ہے۔"

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:۳، صفحہ:۳۰، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

"فمعتقد سلف الأئمة و علماء السنة من الخلف أن الله منزه عن الحركة والتحول والحلول ليس كمثله شيء"

ترجمہ: "لہٰذا اسلاف کے اماموں اور بعد والے علمائے اہل سُنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کرنے، پھرنے اور کسی چیز میں سمانے سے مُنَزَّہ یعنی پاک ہے۔"اُس کے مثل کوئی چیز نہیں۔""شوریٰ۔" (فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:۷، صفحہ:۱۲۴، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت)

علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

علامہ ابو محمد بدر الدین محمود ابن احمد عینی مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفیٰ ۸۵۵ھ) نے بھی اپنی شرح بُخاری میں اہل سُنت کے عقیدے کی جا بجا ترجمانی فرمائی ہے، اختصاراً ایک عبارت پیشِ خدمت ہے:

"قد تقرر أن الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه، فقد كان ولا مكان"

ترجمہ: "بے شک یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں، لہٰذا وہ کسی مکان کا محتاج نہیں جس میں وہ ٹھہرے، اس لیے کہ وہ ازل میں تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا۔"

(عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج:۲۵، ص:۱۷، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت)

علامہ جلال الدین محلّی رحمہ اللہ تعالٰی کا عقیدہ:

علامہ جلال الدین محمد بن احمد محلّی شافعی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ (م ۸۶۳ھ) نے شرح جمع الجوامع میں فرمایا:

''هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزه عنهما''

ترجمہ: ''اللہ تعالٰی زمانے اور مکان کے پہلے سے موجود ہے لہٰذا وہ مکان و زمان سے منزّہ ہے۔''

(شرح المحلی علی جمع الجوامع مع حاشیۃ العطار، ج:۲،ص:۴۵۰،ناشر: دار الکتب العلمیہ)

سلطان محمد فاتح رحمہ اللہ تعالٰی کا عقیدہ:

تذکرہ نگار اس پر تقریباً متفق ہیں کہ فاتحِ قسطنطنیہ، سلطان محمد فاتح رحمہ اللہ تعالٰی (ولادت: ۸۳۵ھ/ وفات: ۸۸۶ھ) عقیدے کے اعتبار سے ماتریدی، فقہی مذہب میں حنفی اور طریقت میں نقشبندی تھے۔ اور اُن کا وہ لشکر جس نے قسطنطنیہ فتح کیا اشاعرہ اور ماتریدیہ پر مشتمل تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالٰی کی تنزیہ کے متعلق جو عقیدہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے وہی حق ہے۔ اس لیے کہ حضرتِ بشر خثعمی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سُنا:

''لَتُفتَحَنَّ القسطنطينيةُ، فلنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش.''

ترجمہ: ''ضرور بالضرور قسطنطنیہ کو فتح کیا جائے گا تو اُس کا امیر ضرور بہترین امیر ہوگا اور وہ لشکر ضرور بہترین لشکر ہوگا۔''

(تخریج: (۱) المستدرک علی الصحیحین میں امام حاکم رحمہ اللہ تعالٰی نے اس حدیث کو روایت کر کے فرمایا: ''هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه'' یعنی اس حدیث کی سند صحیح ہے حالاں کہ اسے شیخین نے

روایت نہیں فرمایا۔علامہ ذہبی نے اپنی تعلیق میں امام حاکم رحمہ اللہ تعالیٰ کی موافقت کرتے ہوئے اس حدیث کو صحیح کہا۔ المستدرک، حدیث نمبر:۸۳۰۰، ج:۴،ص:۴۶۸، ناشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔(۲)مُسندِ احمد، حدیث نمبر:۱۸۹۵۷، ج:۱۳، ص:۲۸۷، ناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت۔(۳)المعجم الکبیر للطبرانی، حدیث نمبر:۱۲۱۶، ج:۲،ص:۳۸، ناشر: مکتبۃ ابن تیمیۃ، قاہرہ۔(۴)مجمع الزوائد میں حافظ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا:''رواہ أحمد، والبزار والطبراني، ورجاله ثقات.''یعنی اس حدیث کو امام احمد، امام بزار اور امام طبرانی رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا اور اس کے راوی قابل اعتماد ہیں۔ مجمع الزوائد، حدیث نمبر: ۱۰۳۸۴، جلد:۶،ص:۲۲۹، ناشر: مکتبۃ القدسی، قاہرہ۔(۵)امام ابن عبدالبرّ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو روایت کر کے فرمایا:''اسنادہ حسن''یعنی اس کی اسناد حسن ہے۔الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج:۱،ص:۱۷۰، ناشر: دارالجیل، بیروت۔)

مُشبہہ اور وہابیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم، جہت اور مکان سے پاک ماننا تعطیل اور گمراہی بلکہ کفر ہے۔اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کفار و مرتدین کے لشکر اور امیر کی تعریف فرمائیں اور اُنہیں بہترین قرار دیں۔لہٰذا ماننا پڑے گا کہ عقیدہ وہی حق ہے جس کی ترجمانی اشاعرہ اور ماتریدیہ نے اپنی کتب میں فرمائی۔یعنی اللہ تعالیٰ جسم، جہت اور مکان سے پاک ہے۔چنانچہ سلطان محمد فاتح ماتریدی حنفی نقشبندی رحمہ اللہ تعالیٰ کی گزارش پر اُن کے اُستاذ علامہ خضر بیگ رومی ماتریدی حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۶۳ھ) نے عقائد اہل سُنت پر مشتمل ۱۰۳ یا ۱۰۵ اشعار پر مشتمل ایک منظوم کتاب بنام''جواہر العقائد''معروف بہ''قصیدۂ نونیہ''تصنیف فرمائی جسے سلطان نے کافی پسند فرمایا۔یہ منظومہ ماتریدیہ کے طریقے پر لکھا گیا ہے۔جس میں اللہ تعالیٰ کو جہت و مکان سے پاک قرار دیا گیا ہے:

لیس کلا ولا جزأ ولا عرضا ولا محلاً لأعراض وأکوان

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ کل ہے نہ جز ہے، نہ عرض ہے اور نہ ہی اعراض واکوان کا محل یعنی جسم ہے۔''

ولا تقل جوهرا أيا عنيتَ به ونزّه الاسم عن إيهام نقصان

ترجمہ: ''اور تُو جوہر کا چاہے جو بھی معنی مراد لے اللہ تعالیٰ کو جوہر مت کہہ، اور اُس کے نام کو نقص کے وہم سے پاک رکھ۔ (یعنی اُس کی ذات پر ایسے اسم کا اطلاق مت کر جس میں نقص کا شائبہ ہو۔ راقم)''

بکل شيء محیط لا اتحاد له ولا حلول لدی اصحاب عرفان

ترجمہ: ''اہلِ معرفت کے نزدیک وہ ہر شئے کو گھیرے ہوئے ہے، اُس کے لیے اُس کی کسی مخلوق میں حلول و اتحاد نہیں۔''

ولا اتصال بأحیاز و أوقات ولا اتصال بأشکال و ألوان

ترجمہ: ''مکانوں اور وقتوں سے اُس کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی شکلوں اور رنگوں سے اُس کا کوئی تعلق ہے۔'' (القصیدۃ النونیۃ مع شرح الخیالی، ص: ۱۶۹ تا ۱۸۹، ناشر: مکتبۃ وہبۃ، قاہرہ)

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

دسویں صدی ہجری کے مُجدّد امام ابوالفضل جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۹۱۱ھ) نے امام تاج الدین سُبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۷۷۱ھ) کے اصولِ فقہ کے مشہور متن ''جمع الجوامع'' کو تقریباً ایک ہزار اشعار میں ''الکوکب الساطع نظم جمع الجوامع'' کے نام سے منظوم کیا پھر اُس پر ایک مفید شرح تصنیف فرمائی۔ اپنی اس نظم اور شرح میں فرمایا:

لیس بجوهر ولا جسم أو عرض كاللون أو الطعم

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ جوہر نہیں اور نہ ہی جسم ہے اور نہ ہی رنگ یا ذائقے جیسا کوئی عرض ہے۔

ولم یزل سبحانه ولا مکان منفردا في ذاته ولا زمان

ترجمہ: ''وہ ازل میں اپنی ذات میں تنہا موجود تھا جب کہ کوئی مکان نہیں تھا اور نہ کوئی

زمانہ تھا۔"

"الشرح: أما كونه تعالىٰ ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فلأنه منزه عن الحدوث وهذه حادثة (الى قوله) وأما كونه لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان فقد دلّ على ذلک حديث عمران بن الحصين السابق۔ فهو منزّه عن المكان والزمان والحلول فهو كما قال تعالىٰ فی كتابه العزيز: [لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ]"

ترجمہ: "تشریح: رہا اللہ تعالیٰ کا جسم، جوہر اور عرض نہ ہونا تو اس لیے کہ وہ حدوث سے پاک ہے اور یہ چیزیں حادث ہیں اور رہا اُس کا ازل میں تنہا موجود ہونا جب کہ کوئی مکان اور کوئی زمانہ موجود نہیں تھا تو اس پر حضرت عمران ابن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ سابق ("اللہ تعالیٰ ازل میں موجود تھا جب کہ اُس کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔" بخاری) دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا وہ مکان وزمان اور کسی چیز میں سمانے سے مُنَزَّہ ہے جیسا کہ اپنی کتابِ عزیز میں فرمایا: اُس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سُنتا دیکھتا ہے۔"

(شرح الکوکب الساطع، ۲/۸۰ ۷/۹ ۷ ۷، ناشر: دارالسلام، قاہرہ)

علامہ شہاب الدین قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد قسطلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۹۲۳ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا:

"ذات اللہ تعالی منزهة عن المكان والجهة."

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کی ذات مکان اور جہت سے پاک ہے۔"

(إرشاد الساری لشرح صحيح البخاری، ج ۱۰، ص ۳۹۳، ناشر: المطبعة الكبرى الاميرية، مصر)

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

شیخ الاسلام، قاضی القضاۃ، ابویحییٰ زکریا انصاری مصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۹۲۶ھ) جن کے شاگردوں میں امام ابن حجر ہیتمی مکی، امام شہاب الدین رملی، امام شمس الدین رملی، شیخ محمد خطیب شربینی، امام عبدالوہاب شعرانی وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم جیسے جلیل القدر ائمہ ہوئے۔ انہوں نے بھی اللہ تعالیٰ کے جسم، مکان وزمان سے منزّہ ہونے کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ رسالۂ قشیریہ کے اپنے حاشیے (ناشر: دار الجوامع الکلم، القاہرۃ) میں فرمایا:

''انہ لیس بجسم و لا جوھر و لا عرض و لا فی مکان و لا زمان''

ترجمہ: ''تحقیق کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے اور وہ نہ کسی مکان میں ہے اور نہ کسی وقت میں ہے۔'' (ص:۲۵)

''فلا حيث أى مكان له كما لا زمان له لأنه الخالق لكل مكان وزمان فكيف يكون فی ذلک وھو خالقھما''

ترجمہ: ''لہٰذا اُس کے لیے کوئی مکان نہیں جس طرح اُس کے لیے کوئی زمانہ نہیں، اس لیے کہ وہ زمان ومکان کا پیدا کرنے والا ہے تو وہ زمان یا مکان میں کیسے ہوسکتا ہے جب کہ وہ زمان ومکان کا خالق ہے۔'' (مرجعِ سابق، ص:۳۲)

مُلّا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

ملا علی ابن سلطان محمد قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (م ۱۰۱۴ھ) نے اپنی شرحِ فقہِ اکبر میں فرمایا:

''إنه سبحانه ليس فى مكان من الأمكنة ولا فى زمان من

الأزمنة لأن المكان والزمان من جملة المخلوقات، وهو سبحانه كان موجوداً في الأزل ولم يكن معه شيء من الموجودات (الى قوله) أن العالم أعيان وأعراض، فالأعيان ماله قيام بذاته وهو إما مُركّب وهو الجسم، أو غير مُركب كالجوهر وهو الذى لا يتجزأ، والله سبحانه منزه عن ذلک کله، وما أحسن قول الرّازى رحمه الله: المجسم ماعبد الله قط، لأنه يعبد ماتصوّرَه في وهمه من الصورة والله منزه عن ذلک۔"

ترجمہ: "بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ مکانوں میں سے کسی مکان میں نہیں اور نہ زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے، اس لیے کہ زمان ومکان مخلوقات کے زمرے سے ہیں، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ازل میں موجود تھا جب کہ اس کے ساتھ موجودات میں سے کوئی چیز نہیں تھی... بے شک عالَم (جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے سوا ہر چیز ہے) اعیان واعراض ہیں۔ تو اعیان وہ چیزیں ہیں جن کا قیام از خود ہے (یعنی جو اپنے وجود میں کسی مُتحیّز کے حیّز کے محتاج نہیں بلکہ خود اپنے حیّز میں مُتحیّز ہیں۔ راقم) اور وہ یا تو مرکب ہیں جو کہ جسم ہے یا غیر مرکب ہیں جیسا کہ جوہر، اور جوہر وہ ہے جو تقسیم نہیں ہوسکتا، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان سب سے مُنزّہ ہے۔ اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا فرمان کیا ہی بہترین ہے: "اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا عقیدہ رکھنے والے نے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کی ہی نہیں، اس لیے کہ وہ تو اُس صورت کی عبادت کرتا ہے جس کا تصور اُس نے اپنے وہم میں کر رکھا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔"

(شرح الفقه الاکبر للملاعلی القاری، صفحه: ۳۴-۳۵، ناشر: مطبعة دار الکتب العربية الکبریٰ)

مجسمہ ومشبہہ کا شرعی حکم

یہاں تک قارئین نے ملاحظہ کرلیا کہ تنزیہ باری تعالیٰ کا عقیدہ کتاب، سنت، اجماعِ سوادِ اعظم، عقلِ صحیح اور ملت کے اکابر ائمہ و بزرگوں کے اقوال سے ثابت ہے اور اس میں اختلاف کرنے والے گمراہ و بددین ہیں۔ اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ تجسیم وتشبیہ کے قائلین کا تحقیقی و تفصیلی حکمِ شرع بھی واضح ہوجائے۔ فنقول و باللہ التوفیق و بہ الاستعانۃ یلیق.

تجسیمِ صریح کا قائل بالاجماع کافر ہے۔ مگر وہ جو ایسی باتیں کرے یا ایسا عقیدہ رکھے جو تجسیمِ صریح کو لازم ہو، تو جن علما کے نزدیک لازمِ قول بھی قائل کا مذہب مانا جاتا ہے اُن علما نے ایسے کو کافر قرار دیا۔ جب کہ متکلمین کے نزدیک لازمِ قول قائل کا مذہب نہیں قرار پاتا۔ اس قاعدے کی بنا پر متکلمین عام مجسمہ کو بدمذہب قرار دینے کے باوجود اُن کی تکفیر نہیں کرتے جو تجسیمِ صریح کے قائل نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق میں یا مکان میں ماننے والوں کو فقہائے حنفیہ نے کافر قرار دیا ہے اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا، حادث ہونا، محتاج الی الغیر ہونا وغیرہ لازم آتا ہے جب کہ متکلمین اور فقہائے شافعیہ جہت یا مکان کے قائلین کو اگرچہ بدمذہب قرار دیتے ہیں مگر ان کی تکفیر نہیں کرتے، اس لیے کہ اُن کے نزدیک لازمِ قول قائل کا مذہب نہیں قرار دیا جاتا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجسمہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جنہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے دیگر اجسام کی طرح۔ ان کا کفر مجمع علیہ ہے۔ (۲) وہ جنہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جسم تو ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں بلکہ ایسا جسم ہے جو اُس کی شان کے لائق ہے۔ ایسا

کہنے والوں کا کفر مختلف فیہ ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں: (الف) وہ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ایسا قول کیا جو جسمیت کو لازم ہے، مثلاً جہت یا مکان کا قول کیا تو یہ لوگ فقہاے حنفیہ کے نزدیک کافر ہیں جب کہ متکلمین اور فقہاے شافعیہ ان کو گمراہ کہتے ہیں اور تکفیر نہیں کرتے۔ (ب) وہ جنہوں نے کوئی ایسا قول نہیں کیا جس کو جسمیت یا حدوث لازم ہو بلکہ اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جسم کا اطلاق وجود کے معنی میں یا غیر محتاج الی الغیر کے معنی میں کیا تو یہ لوگ بعض فقہا کے نزدیک کافر ہیں اگرچہ متکلمین اور شافعیہ کے نزدیک کافر نہیں بلکہ فاسق ہیں۔ اسلیے کہ جسم کا اطلاق لغت اور شرع کی رو سے ذاتِ باری تعالیٰ پر بالاجماع جائز نہیں۔

فقہاے حنفیہ کے نزدیک:

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”یکفر باثبات المکان للہ تعالی فلو قال: ”از خدا ہیچ مکان خالی نیست“ یکفر ولو قال: اللہ تعالی في السماء فإن... أراد به المکان یکفر، وإن لم تکن له نیة یکفر عند الأکثر، وهو الأصح وعلیه الفتوی. ویکفر بقوله: اللہ تعالی جلس للإنصاف، أو قام له وبوصفه اللہ تعالی بالفوق والتحت کذا في البحر الرائق ولو قال: ”مرا بر آسمان خداے است و بر زمین فلاں“ یکفر کذا في فتاوی قاضي خان. (ملخصا)“

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کو ثابت ماننے سے کافر ہو جائے گا۔ اگر اُس نے کہا: خُدا سے کوئی مکان خالی نہیں تو کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کہا: اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے تو اگر اُس

نے اس قول سے مکان کا قصد کیا تو کافر ہو جائے گا اور اگر اُس کی کوئی نیت نہ ہو تو اکثر فقہا کے نزدیک کافر ہو جائے گا۔ یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اور وہ اپنے اس قول سے کافر ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ انصاف کے لیے بیٹھا یا انصاف کے لیے کھڑا ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کو اوپر یا نیچے سے متصف کرنے سے کافر ہو جائے گا، جیسا کہ بحرِ رائق میں ہے۔ اور اگر اُس نے کہا: میرا آسمان پر ایک خدا ہے اور زمین پر فلاں ہے تو وہ کافر ہو جائے گا جیسا کہ فتاوی قاضی خان میں ہے۔'' (الفتاوی الھندیة، ج: ۲، ص: ۲۵۹، ناشر: دار الفکر، بیروت)

فتاوی رضویہ شریف میں ہے:

''اور فتاوٰی امام اجل قاضی خاں کی یہ عبارت: ''رجل قال: ''خدائے بر آسمان می داند کہ من چیزے ندارم'' یکون کفراً، لأن اللہ تعالٰی منزہ عن المکان.'' یعنی کسی نے کہا خدا آسمان پر جانتا ہے کہ میرے پاس کچھ نہیں کافر ہو گیا اس لیے کہ اللہ تعالی مکان سے پاک ہے۔ (فتاوی قاضی خان، کتاب السیر، باب ما یکون کفرا من المسلم، نولکشور لکھنؤ، ۴/ ۸۸۳)

اور فتاوٰی خلاصہ کی یہ عبارت: ''لو قال: ''نردبان بنہ و بآسمان بر آی و با خدا جنگ کن'' یکفر، لأنہ أثبت المکان للہ تعالی.'' (ترجمہ) اگر کوئی یہ کہے کہ سیڑھی لگا اور آسمان پر جا اور خدا سے جنگ کر، تو کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے اللہ تعالی کے لیے مکان مانا۔ (دیکھو کوکبۂ شہابیہ) (خلاصۃ الفتاوٰی، کتاب الفاظ الکفر، مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ، ۴/ ۳۸۴)''

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۳۸، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

کچھ جاہل اپنی بات چیت میں اللہ تعالیٰ کو اوپر والا کہہ کر یاد کرتے ہیں، اس تعلق سے نائبِ مفتیٔ اعظم ہند حضرت علامہ مفتی شریف الحق امجدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''عوام اللہ عزوجل کو جو اوپر والا بولتے ہیں اُن کی مراد یہ ہرگز نہیں ہوتی کہ اللہ عزوجل اوپر کے احاطے میں محدود ہے، اُن کی یہی مراد ہوتی ہے کہ جو سب سے برتر و بالا ہے، سب سے

اوپر ہے، اس کا حکم سب پر نافذ ہے، اس لیے وہ کافر نہیں۔ اور اگر معاذ اللہ بقول آپ کے کسی قائل کی وہی مراد ہو کہ اوپر کی جہت میں محدود ہے تو وہ بلاشبہہ کافر ہے... جب اس جملے کی ایک تاویل ظاہر ہے تو کہنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اُن کو روکا جائے گا، سمجھایا جائے گا اس لیے کہ اس جملے کا بولنا بہر حال ناجائز ہے... اس لیے جو لوگ یہ جملہ بولیں اُن سے توبہ کرائی جائے اور اُن کو سختی سے روکا جائے۔ (ملخصاً)''

(فتاویٰ شارح بخاری، ج:۱، ص:۲۶۰ تا ۲۶۱)

متکلمین کے نزدیک:

حاشیۃ علامۃ البنانی علی شرح المحلی علی جمع الجوامع للتاج السبکی میں ہے:

''إن المجسم فريقان: فريق يعتقد أن الله تعالى جسم كسائر الأجسام وهذا لا خلاف في كفره، وفريق يعتقد أنه تعالى جسم لكن لا كسائر الأجسام، بل جسم يليق به، وهذا مختلف في كفره.''

ترجمہ: ''بے شک مجسم دو فریق ہے: (۱) ایک فریق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے جیسے سارے اجسام۔ اور اس کے کفر میں کوئی اختلاف نہیں۔ (۲) اور دوسرا فریق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے مگر ایسا نہیں جیسے سارے اجسام، بلکہ ایسا جسم ہے جو اُس کی ذات کے لائق ہے۔ تو اس کے کفر میں اختلاف ہے۔''

(ج:۲، ص:۷۰۴، ناشر: ابنا مولوی محمد بن غلام رسول سورتی، ممبئی)

رہا وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی ذات پر لفظِ جسم کا اطلاق کرے مگر اس کا وہ معنی مراد نہ لے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں نقص یا محال ہو بلکہ اُس نے جسم سے وجود یا قائم بنفسہ

مراد لیا تو ایسا شخص متکلمین اور شافعیہ کے نزدیک کافر نہیں بلکہ فاسق ہے اس لیے کہ اُس نے ذات باری تعالیٰ پر ایسے اسم کا اطلاق کیا جو شرع اور لغت کے اعتبار سے درست نہیں، اگر چہ بعض فقہا اس کو بھی کافر کہتے ہیں۔ چنانچہ مسایرہ میں ہے:

"(فإن سماه أحد جسما وقال لا كالاجسام يعنى فى نفى لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فإنهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلک ومن أخطأ بذلک (فإنما خطؤه فى إطلاق الاسم)"

ترجمہ: "پھر اگر کوئی اللہ تعالیٰ کو جسم کہے اور یہ کہے: مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے یعنی جسمیت کے لوازم (حدوث وغیرہ) کی نفی کے معنی میں۔ مثلاً بعض کرامیہ۔ اس لیے کہ اُنہوں نے کہا اللہ جسم بمعنی موجود ہے۔ اور اُنہی میں سے دوسرں نے کہا: اللہ جسم بمعنی قائم بنفسہ ہے۔ تو ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ پر لفظ جسم کا اطلاق کر کے خطا کی اور جو ایسا کر کے خاطی ہو تو اُس کی خطا نام کے اطلاق کی حد تک ہے۔"

اگلے صفحے پر متن کی عبارت ہے:

"فمن أطلقه فهو عاص بذلک بل قد كفره بعضهم وهو أظهر."

ترجمہ: "لہٰذا جس نے اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق کیا تو وہ اس اطلاق کی وجہ سے گنہگار ہے بلکہ بعض فقہا نے اس کو کافر کہا اور یہی زیادہ راجح ہے۔"

(المسایرۃ مع المسامرۃ، ص:۲۶/۲۷، ناشر: دار البصائر، قاہرہ)

المعتقد المنتقد میں منقول مسایرہ کی اس عبارت کے تحت امام احمد رضا محدثِ بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے حاشیے میں فرمایا:

"إذا لم يقرنه بما يزيل وهم النقص والتشبيه، ومع ذلک

فالإكفار لا يعمل فيه بالظاهر فضلاً عن الأظهر، بل لا بد من صريح لا يقبل التوجيه، وبالله التوفيق فافهم."

ترجمہ: "جسم کا اطلاق کرنے والے کا کافر ہونا اظہر اُس وقت ہے جب وہ اپنے اس اطلاق کے ساتھ ایسے الفاظ نہ ملائے جو نقص وتشبیہ کے وہم کو زائل کریں۔ اور باوجود اس کے کسی کو کافر قرار دینے میں ظاہر یعنی راجح پر عمل نہیں کیا جاتا چہ جائے کہ اظہر یعنی زیادہ راجح پر عمل کیا جائے، بلکہ تکفیر کے لیے ایسے صریح کلام کا ہونا شرط ہے جو تاویل کو قبول نہ کرے۔ اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی سے ہے لہٰذا تُو اسے سمجھ۔"

(المعتقد المنتقد، ص: ۹۴، ناشر: دار المقطم، قاهره)

خاتمۃ المحققین، امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"المنقول المعتمد عندنا عدم كفر الجهوية والمجسمة إلا إن اعتقدوا الحدوث أو ما يستلزمه، ولا نظر إلى لازم مذهبهم لأن الأصح في الأصول أن لازم المذهب ليس بمذهب، لجواز أن يعتقد الملزوم دون اللازم، ومن ثم قلنا: لو صرح باعتقاد لازم الجسمية كان كافرا،"

ترجمہ: "ہمارے نزدیک معتمد منقول جہویہ (اللہ تعالیٰ کو جہت میں ماننے والے) اور مجسمہ کا کافر نہ ہونا ہے مگر جب کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے حدوث یا حدوث کے مستلزم معنیٰ کا اعتقاد کریں (تو وہ کافر ہیں)۔ اور عدمِ تکفیر کی صورت میں مجسمہ اور جہویہ کے لازمِ مذہب (مثلاً حدوثِ باری تعالیٰ) کی طرف نہیں دیکھا جائے گا، اس لیے کہ اصول میں اصح یہ ہے کہ لازمِ مذہب مذہب نہیں، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ لازم کے بغیر ملزوم کا اعتقاد کیا جائے۔ اور اسی لیے ہم نے کہا کہ اگر مجسم یا جہوی لازمِ جسمیت کے اعتقاد کی صراحت

کرے تو وہ کافر ہوگا۔'' (الفتاوى الحديثية، ص:۱۰۸، ناشر: دار الفکر، بیروت)

جہوی جو اللہ تعالیٰ کو کسی جہت میں مانتا ہے اُس کی تکفیر میں شدید اختلاف ہے اگرچہ متکلمین کا معتمد یہی ہے کہ وہ کافر نہیں۔ مگر اس بدعقیدگی کی قباحت وشناعت کے اظہار کے لیے ذیل میں ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔ علامہ برہان الدین ابراہیم باجوری مصری رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۱۲۷۶ھ) نے تحریر فرمایا:

''واعلم أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله العز بن عبد السلام، وقيده النووي بكونه من العامة وابن أبي جمرة بعسر فهم نفيها، وفصل بعضهم فقال: إن اعتقد جهة العلوّ لم يكفر، لأن جهة العلو فيها شرف رفعة في الجملة وإن اعتقد جهة السفل كفر، لأن جهة السفل خسة ودناءة.''

ترجمہ: ''اور جاننا چاہیے کہ جہت کا عقیدہ رکھنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی جیسا کہ امام عز الدین بن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدم تکفیر کو معتقدِ جہت کے عوام میں سے ہونے سے مقید کیا ہے۔ (یعنی اگر عامی جہت کا عقیدہ رکھے تو اُس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ یہاں عامی سے مراد وہ شخص ہے جو جہت کے استحالے کے دلائل نہیں جانتا۔ کما فی حاشیۃ الطولونی علی الشرح الصغیر۔ راقم) اور امام ابن ابی جمرہ مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدم تکفیر کو جہت کی نفی کو سمجھنے کے دشوار ہونے سے مقید کیا۔ (یعنی اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی کو سمجھنا اگر کسی پر دشوار ہو جیسا کہ جہلا میں سے بہت سے لوگ بغیر جہت کے کسی وجود کے امکان کو سمجھ نہیں پاتے تو اُن کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ راقم) اور بعض علما نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر وہ جہتِ علو کا عقیدہ رکھے تو اُس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اس لیے کہ جہتِ علو میں بہرحال (دوسری جہات کے مقابلہ میں) بلندی کا شرف

ہے۔اور اگر وہ جہتِ سفل یعنی نیچے کی سمت کا اعتقاد کرے تو کافر ہے، اس لیے کہ جہتِ سفل میں خست ودناءت ہے۔''

(حاشية الباجوری علی جوهرة التوحید، ص: ۱۶۵، ناشر: دار السلام، قاهره)

علامہ رملی شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی فقہِ شافعی کی شہرۂ آفاق کتاب ''نهاية المحتاج'' کے محشّی، مشہور شافعی فقیہ، علامہ احمد بن عبد الرزاق رشیدی مغربی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۱۰۹۶ھ) نے امام ابن حجر مکی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ''الإعلام بقواطع الإسلام'' کے مسائل کی توضیح وتہذیب فرماتے ہوئے ''الإلمام بمسائل الإعلام بقواطع الإسلام'' کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی۔ علامہ رشیدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس کتاب میں تحریر فرمایا:

''والحاصل أن من نفی ما هو صریح فی الکمال کفر، أو ما هو ملزوم له فلا، ومن أثبت ما هو صریح فی النقص کفر، أو ما هو ملزوم له فلا، فعلم أن محل عدم القول بکفر المجسمة إن قالوا هو جسم لا کالأجسام، لا إن قالوا کالأجسام. وأن من قال: الله فی السماء أو ینظر من السماء أو العرش، أو الله فی الست جهات، أو فی کل مکان لا یکفر إلا إن اراده لازم ذلک من الحدوث وغیره. وأن من قال: إن الله تعالیٰ جلس للإنصاف أو قام للإنصاف أو فلان فی عینی کالیهودی أو کالنصرانی فی عین الله أو بین یدی الله أو ید الله تعالیٰ طویلة لا یکفر إلا إن أراد حقیقة الجلوس أو القیام أو العین أو الیدین المحالة علی الله تعالی... قال بعضهم: ومن زعم أن الله سبحانه وتعالیٰ یحل فی شیء من آحاد الناس أو

غيرهم فهو كافر، لأن الشرع إنما عفى عن المجسمة لغلبة التجسيم، لأنهم لا يفهمون موجودا في غير جهة، بخلاف الحلول، فإنه لا يعمّ الابتلاء به ولا يخطر على قلب عاقل فلا يعفى عنه اھ"

ترجمہ: "اور حاصل کلام یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے اُس چیز کی نفی کرے جو کمال میں صریح ہے تو وہ کافر ہوگا اور جو اُس چیز کی نفی کرے جس کو کمال لازم ہو تو وہ کافر نہیں ہوگا۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی چیز ثابت کرے جو نقص میں صریح ہو تو وہ کافر ہوگا اور جو اُس چیز کو ثابت کرے جس کو نقص لازم ہو تو کافر نہیں ہوگا۔ (یعنی لزومِ نفیِ کمال یا لزومِ نقص سے کافر نہ ہوگا بلکہ التزامِ نفیِ کمال یا التزامِ نقص سے کافر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ محققین نے امکانِ کذب باری تعالیٰ کے قائل کی اُس کے اس قول پر تکفیر نہیں کی۔ راقم) لہٰذا معلوم ہوا کہ مجسمہ کو کافر نہ کہنا اس شرط پر ہے کہ وہ کہیں اللہ تعالیٰ جسم ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں۔ نہ اس صورت میں کہ اگر وہ کہیں کہ وہ دیگر اجسام کی طرح ہے۔ (اس صورت میں مجسمہ کی تکفیر کی جائے گی۔) اور بے شک جو یہ کہے: اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا وہ آسمان سے یا عرش سے دیکھتا ہے یا اللہ چھ سمتوں میں ہے یا ہر مکان میں ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ ان اقوال کے معنیٰ لازم یعنی حدوث وغیرہ کو مراد لے۔ اور بے شک جو کہے کہ اللہ تعالیٰ انصاف کے لیے بیٹھا، یا انصاف کے لیے کھڑا ہوا، یا فلاں میری آنکھ میں ایسا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی آنکھ میں یا اللہ کے دونوں ہاتھوں کے بیچ یہودی یا نصرانی ہے، یا اللہ تعالیٰ کا ہاتھ لمبا ہے (جیسا کہ عربی محاورات میں ان الفاظ کا مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے جو ذات باری تعالیٰ کی شان کے خلاف نہیں ہوتا۔) تو وہ کافر نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ اگر وہ بیٹھنے، کھڑا ہونے، آنکھ، یا ہاتھوں کا حقیقی معنی مراد لے جو اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ بعض علما نے فرمایا: اور عوام الناس

وغیرہ میں سے کوئی اگر یہ گمان کرے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کسی شئے میں حلول فرماتا ہے تو وہ کافر ہے، اس لیے کہ شرع شریف نے تجسیم کے غلبے ہی کے سبب مجسمہ کی تکفیر سے درگزر کیا، کیوں کہ یہ لوگ بغیر جہت کے کسی موجود کے وجود کو سمجھ نہیں پاتے۔ برخلاف حلول کے، اس لیے کہ اس کی ابتلا عام نہیں اور نہ ہی کسی عقل مند کے دل میں اس کا خیال آتا ہے لہٰذا اس سے درگزر نہیں کیا جاتا۔“

(الإلمام بمسائل الإعلام بقواطع الإسلام، ص:۱۵۲ تا ۱۵۵، ناشر: مکتبۃ تراث علماء نوسانتارا، انڈونیشا)

فی زمانہ غیر مقلدین اور عرب ممالک میں موجود وہابیہ کثیر ضلالات و بدعات کے ساتھ ساتھ عام طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ومکان کے قائل ہیں، اللہ تعالیٰ کو اُس کی ذات کے ساتھ عرش اوپر مانتے ہیں، اور ید، وجہ، عین، رجل، ساق، اصبع وغیرہ کا ظاہر مراد لیتے ہیں لہٰذا یہ لوگ فقہاے حنفیہ کے مذہب پر کافر ہیں اور ان سے متعلق احکامِ کفار جاری ہوں گے۔ مثلاً ان کے پیچھے نماز باطلِ محض ہے، ان کا ذبیحہ مثل مردار کے حرام ونجس ہے، ان سے نکاح باطلِ محض ہے، وغیرہ۔

مگر چوں کہ یہ لوگ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے جسم کا اطلاق نہیں کرتے اور نہ ہی ذاتِ قدیم کو حادث کہتے ہیں بلکہ ایسا کلام کرتے ہیں جس کو حدوث اور جسمیت لازم ہوتی ہے، اور ید، وجہ، عین، رجل، ساق، اصبع وغیرہ کا ظاہر مراد لینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ید لا کالأیدی، وجہ لا کالوجوہ إلخ۔ بلکہ ان چیزوں پر عضو یا جارحہ کا اطلاق بھی نہیں کرتے لہٰذا متکلمین اور شافعیہ کے نزدیک یہ لوگ بدمذہب ہیں کافر نہیں۔ سوائے اس کے کہ ان میں سے جس سے تجسیمِ صریح ثابت ہے یا توہینِ رسالت، توہین پر رضا یا گستاخ کو مسلمان ماننا ثابت ہے یا کسی بھی ضروری دینی کا انکار ثابت ہے وہ بالاجماع کافر ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

تنبیہِ ضروری: تصورِ ذہنی کی عبادت کے ردّ میں:

مذکورہ بالا سارے احکام ظاہر کے اعتبار سے ہیں۔ ورنہ اگر کوئی شخص اپنی زبان سے تو کچھ نہیں کہتا یا جو کہتا ہے وہ موجب تکفیر نہیں، مگر اُس نے اپنے ذہن میں ایک جسم کو تصور کر کے اُس کو خدا سمجھ لیا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر ہے اور اگر وہ تائب ہوئے بغیر اسی کفر پر مر گیا تو ہمیشہ کے لیے جہنم میں ڈالا جائے گا۔ چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۰۵ھ) نے فرمایا:

"فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإن كل جسم فهو مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق وكان مخلوقا لأنه جسم فمن عبد جسما فهو كافر بإجماع أئمة السلف منهم والخلف، سواء كان ذلك الجسم كثيفا كالجبال الصم الصلاب أو لطيفا كالهواء والماء، وسواء كان مظلما كالارض ومشرقا كالشمس والقمر والكواكب، أو مشفا لا لون له كالهواء، أو عظيما كالعرش والكرسي والسماء، أو صغيرا كالذرة والهباء، أو جمادا كالحجارة، أو حيوانا كالإنسان، فالجسم صنم. فبأن يقدر حسنه وجماله أو عظمه أو صغره أو صلابته وبقاؤه لا يخرج عن كونه صنما۔"

ترجمہ: "پھر اگر اُس کے دل میں یہ خیال آئے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے جو اعضا سے مرکب ہے تو وہ بُت کو پوجنے والا ہے۔ اس لیے کہ ہر جسم مخلوق ہے اور مخلوق کی عبادت کرنا کفر ہے۔ اور بُت کی عبادت اس لیے کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے اور وہ مخلوق اس لیے ہے کہ وہ جسم

ہے۔لہٰذا جو کسی جسم کی پرستش کرے گا تو وہ سلف وخلف کے اماموں کے اجماع سے کافر ہے عام ازیں کہ وہ جسم کثیف ہو جیسے سخت ٹھوس پہاڑ، یا لطیف ہو جیسے ہوا اور پانی، اور عام ازیں کہ وہ جسم زمین کی طرح تاریک ہو یا سورج و چاند اور ستاروں کی طرح روشن ہو، یا وہ جسم ہوا کی طرح ایسا شفاف ہو جس کا کوئی رنگ نہ ہو، یا عرش، کرسی اور آسمان کی طرح انتہائی بڑا ہو یا چیونٹی اور مٹی کے ذروں کی طرح چھوٹا ہو، یا پتھروں کی طرح کوئی جماد ہو یا انسان کی طرح کوئی حیوان ہو،لہٰذا جسم بت ہی ہے۔ پھر اُس خیالی جسم کے حسن و جمال کو یا اُس کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو یا اُس کے ٹھوس پن اور اُس کی بقا کو فرض کرنے سے وہ جسم بُت ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔''

(إلجام العوام،ص: ۴۰ تا ۵۰، بفرمائش: مرزا محمد شیرازی، طابع: چتر پربھا پریس، ممبئی)

بزرگوں نے فرمایا ہے کہ جو کچھ تصور انسان کے ذہن میں آتا ہے وہ خدا نہیں ہوسکتا اور جو خدا ہے وہ تصور میں نہیں آسکتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کا علم سوائے اُس کے اور کسی کو نہیں۔ یہ علم کسی کو دیا گیا نہ کسی کو دیا جائے گا اور نہ ہی یہ ممکن ہے۔ اسی لیے فرمایا گیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کو معلوم کرنے سے خود کو عاجز جاننا ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور وخوض کرنا منع ہے کہ یہ غور وخوض انسان کو شرک وکفر تک لیے جائے گا۔ بلکہ اُس کی مخلوق میں غور وخوض کیا جائے، اُس کی نشانیوں میں غور وفکر کیا جائے۔

یہودیوں کے عقائد

پچھلے صفحات میں شیخ صفی الدین ہندی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب "الرسالة التسعينية" اور علامہ عضد الدین ایجی رحمہ اللہ تعالیٰ کے متن "المواقف" کے حوالے سے گزرا کہ یہود بھی اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق میں عرش کے اوپر مانتے ہیں اور اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے حرکت کرنا، منتقل ہونا، آنا، جانا، وغیرہ کو ممکن مانا۔ اس کی کچھ تفصیل یہ ہے:

(بحوالہ: الوهابية في العراء، ص: ۱۲/ ۱۳)

(۱) یہودیوں کی مُحرّف تورات جسے یہ لوگ کتاب مقدس کہتے ہیں اُس کے عربی ایڈیشن میں ہے:

"وقال فاسمع اذاً كلام الرب قد رأيت الرب جالساً على كرسيه وكل جند السماء وقوف لديه عن يمينه وعن شماله."

ترجمہ: "اور کہا: تو اب رب کا کلام سُن، میں نے رب کو اُس کی کرسی پر بیٹھا ہوا دیکھا ہے، اور آسمان کا لشکر اُس کے پاس اُس کی دائیں اور بائیں جانب کھڑا ہے۔"

(الكتاب المقدس، سِفر الملوك الإصحاح الأوّل، نمبر: ۱۹/ ۲۰)

(۲) یہود جسے "سِفر مزامیر" کہتے ہیں اُس میں ہے:

"الله جلس على كرسي قدسه."

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ اپنی کرسیٔ قدس پر بیٹھا۔" (سِفر مزامير، الإصحاح: ۴۷، نمبر: ۸)

(۳) جسے یہ "سِفر یوحنا" کہتے ہیں اُس میں ہے:

"إلهنا الجالس على العرش."

ترجمہ: "ہمارا معبود عرش پر بیٹھا ہے۔" (سِفر يوحنا، الإصحاح: ۷، الرقم: ۱۰)

(۴) "شکرا للجالس على العرش الحی الأبدی."

ترجمہ: ''ہمیشہ زندہ رہنے والے عرش پر بیٹھنے والے کا شکر ہے۔''

(سفر یوحنا، الإصحاح: ۴، الرقم: ۹)

(۵) "الجالس على العرش یحل فوقهم."

ترجمہ: ''عرش پر بیٹھنے والا اُن کے فوق یعنی اُن کی اوپر کی سمت میں ٹھہرا ہے۔''

(سفر یوحنا، الإصحاح: ۷، الرقم: ۱۵)

ٹھیک یہی باطل عقیدہ ہمارے زمانے کے مُشبّہہ یعنی غیر مقلدین اور نام نہاد سلفیوں کا ہے جس کے مضبوط حوالے عن قریب پیش کیے جائیں گے۔

مجسمہ اور مشبّہہ کے عقائد کی تفصیل

پچھلے صفحات میں ملت کے اکابر علما و ائمہ کی کتب کے اقتباسات میں مجسمہ اور مشبہہ کے عقائد کا ذکر ضمناً آ گیا۔ مگر یہاں ہم ان کے عقائد پر قدرے تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ خصوصاً ابن تیمیہ کے عقائدِ فاسدہ کو خاص اُس کی تصانیف کے حوالوں سے پیش کریں گے۔ اس لیے کہ کسی بھی فرقے کے عقائد کو بتانے کے لیے اُس فرقے کے کسی عام فرد کی بات کو پیش نہیں کیا جاتا بلکہ اُس فرقے کے پیشواؤں کی اُن کتب کا حوالہ دیا جاتا ہے جن پر اُس فرقے کے لوگ اعتماد کرتے ہیں۔ اور جیسا کہ فی زمانہ مشبہہ اور مجسمہ ابن تیمیہ کو اپنا سب سے معتمد و معتبر امام مانتے ہیں۔ خصوصاً ذات وصفات باری تعالیٰ کے مسائل میں یہ لوگ ابن تیمیہ کو حرفِ آخر سمجھتے ہیں۔ حتیٰ کہ ماضیِ قریب کے ایک مشہور نجدی پیشوا محمد بن صالح العثیمین (م ۱۴۲۱ھ) نے لکھا:

"نحن إذا عجزنا أن نعرف حكم المسألة وأعيانا ذلك فإننا غالبا نقلد شيخ الإسلام ابن تيمية لأن قوله أقرب إلى الصواب من غيره."

ترجمہ: "جب ہم کسی مسئلے کے حکم کو معلوم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں اور یہ معاملہ ہمیں عاجز کر دیتا ہے تو بے شک ہم عموماً شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تقلید کرتے ہیں، اس لیے کہ اُن کا قول اُن کے غیر سے زیادہ درستگی کے قریب ہے۔"

(شرح الأصول من علم الأصول، ص: ۶۳۷، ناشر: دار البصیرہ، اسکندریہ)

فی الوقت یہ ہمارا موضوع نہیں ہے کہ ابن تیمیہ کی تقلید کا ثبوت اور اس کا ثبوت

کہ ائمۂ اربعہ وغیرہ سارے مجتہدین سے زیادہ صحیح قول ابن تیمیہ کا ہوتا ہے قرآن کی کس آیت اور کس حدیث میں ہے؟ اور اتباعِ سلف کے دعوے داروں کو یہ کیا ہو گیا کہ سارے اسلاف وائمۂ کرام کو چھوڑ کر آٹھویں صدی ہجری کے ایک متنازع شخص کی تقلید کے دلدادہ نظر آتے ہیں؟

العثیمین کی اس عبارت کو پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ بتانا ہے کہ ابن تیمیہ کی شخصیت موجودہ مشبہہ کے نزدیک اس قدر معتبر ومعتمد اور پسندیدہ ہے کہ یہ لوگ ابن تیمیہ کو سارے اسلاف اور ائمۂ مجتہدین پر ترجیح دیتے ہیں۔لہٰذا اگلے صفحات میں ابن تیمیہ کے عقائد کو تفصیل سے اُس کی اصل کتب کے حوالوں کے ساتھ پیش کیا جائے گا تاکہ مشبہۂ زمانہ کے گھناؤنے نظریات کا پردہ فاش ہو۔ وباللہ التوفیق وبہ الاستعانۃ یلیق.

امام الحنابلہ، بلکہ سید الاولیا، سرکار غوث اعظم شیخ عبد القادر جیلانی بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ عنا (۴۷۱ھ تا ۵۶۱ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

"(فصل) في ذكر مقالة المشبهة، فهم ثلاث فرق: الهشامية، المقاتلية، الواسمية. والذي اتفقت عليه الفرق الثلاث أن الله جسم، وأنه لا يجوز أن يعقل الموجود إلا جسمًا، والذي غلب عليهم التشبيه فرق الروافض والكرامية. والذي ألف كتبهم: هشام بن الحكم، وله كتاب في إثبات الجسم. أما الهشامية: فمنسوبة إلى هشام بن الحكم زعم أن الله تعالى جسم طويل عريض عميق نور ساطع له قدر من الأقدار كالسبيكة الصافية يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد. وحكى عنه أنه قال: أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار، وقيل له: ربك أعظم أم أحد؟ فقال

ربي أعظم. وأما المقاتلية: فمنسوبة إلى مقاتل بن سليمان حكى عنه أنه قال: إن الله تعالى جسم، وإنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وله جوارح وأعضاء من رأس ولسان وعنق. وإنه في جميع ذلك لا يشبه الأشياء، والأشياء لا تشبهه."

ترجمہ: "فصل: مُشبّہہ کے اقوال کے ذکر میں: تو مشبہہ تین فرقے ہیں: ہشامیہ، مقاتلیہ، اور واسمیہ۔ اور وہ بدعقیدگی جس پر یہ تینوں فرقے متفق ہوئے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے، اور یہ کہ کسی وجود کو عقل تسلیم نہیں کرتی مگر اُسی کو جو جسم ہو۔ اور وہ جن پر تشبیہ غالب ہوئی وہ روافض اور کرامیہ کے فرقے ہیں۔ اور وہ شخص جس نے ان لوگوں کے عقائد پر کتب لکھیں وہ ہشام بن حکم ہے۔ اُس کی ایک کتاب جسم کے اثبات میں ہے۔ رہے ہشامیہ تو وہ ہشام بن حکم کی طرف منسوب ہیں جس نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ لمبائی چوڑائی گہرائی والا جسم ہے، پھیلی ہوئی روشنی۔ اُس کے لیے مقداروں میں سے ایک مقدار ہے۔ وہ صاف ڈھلی ہوئی چاندی کی طرح ہے، حرکت کرتا ہے، ٹھہرتا ہے، کھڑا ہوتا ہے اور بیٹھتا ہے۔ اور اُس سے منقول ہے کہ اُس نے کہا کہ بہترین مقدار یہ ہے کہ وہ سات بالشت ہے۔ اور اُس سے پوچھا گیا کہ تیرا رب بڑا ہے یا ایک ہے تو اُس نے جواب دیا: میرا رب بڑا ہے۔ رہے مقاتلیہ تو یہ مقاتل بن سلیمان کی طرف منسوب ہیں۔ اُس سے منقول ہے کہ اُس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے اور وہ انسان کی صورت پر ہے، گوشت اور خون ہے اور اُس کے جوارح واعضا یعنی سر، زبان اور گردن ہیں مگر وہ ان تمام اعضا میں اشیا کے مُشابہ نہیں اور نہ ہی اشیا اُس کے مُشابہ ہیں۔"

(الغنیۃ لطالبی طریق الحق، ج: ۱، ص: ۱۹۰، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

اس عبارت کے آخری جملے پر غور فرمائیں! اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے کے باوجود یہ

لوگ دوسروں کو دھوکہ دینے کے لیے کہتے تھے کہ وہ ایسا جسم ہے جو دوسری چیزوں کے مشابہ نہیں اور دوسری چیزیں اُس کے مشابہ نہیں۔ ٹھیک یہی حال مشبہۂ زمانہ کا ہے کہ ید، قدم، ساق، وجہ، عین، اصبع، استوا، نزول، مجیئت وغیرہ متشابہات کا ظاہر مراد لیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ "یدٌ لا کالأیدی، قدم لا کالأقدام، الخ۔ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے لیے کیف کو مانتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں لا کالکیفیات وغیرہ، لہٰذا کوئی دھوکہ نہ کھائے۔

ابن تیمیہ کے عقائد

ابن تیمیہ ائمۂ اہل سُنت کی نظر میں:

(۱) مشہور محدث، فقیہ، اصولی، متکلم، جن کی ولایت، امامت، جلالتِ شان اور مذہب شافعی میں رتبۂ اجتہاد پر فائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے، یعنی امام تقی الدین ابوالحسن علی بن عبد الکافی سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۵٦ھ) جن کی شان میں علامہ ذہبی نے کہا:

شیوخ العصر أحفظهم جميعاً أخطبهم و أقضاهم علی

ترجمہ: ''تمام معاصر شیوخ سے زیادہ حدیثیں یاد رکھنے والے، ان سب سے بڑے خطیب اور ان سب سے بڑے قاضی علی (بن عبد الکافی سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ) ہیں۔''

(ترجمة السبكي مطبوع مع كتابه الدرة المضية، ناشر: القدسي، دمشق، مطبعة الترقی، عام ۱۳۴۷ھ)

امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ ابن تیمیہ کے معاصر ہیں، ابن تیمیہ کے عقائد کو جس تحقیق سے موصوف جان پائے ہوں گے اُس تحقیق سے بعد والے نہیں جان سکتے۔ امام موصوف نے اپنی کتاب "الدّرة المُضيّة في الرد علی ابن تيمية" میں خطبے کے بعد فرمایا:

"أما بعد فإنه لما أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد ونقض من دعائم الإسلام الأركان و المعاقد بعد أن كان مستتراً بتبعية الكتاب والسنة مظهرا أنه داع إلى الحق هاد إلى الجنة، فخرج عن الاتباع إلى الابتداع وشذّ عن جماعة المسلمين

بمخالفة الإجماع وقال بما يقتضى الجسمية والتركيب فى الذات المقدسة وأن الافتقار إلى الجزء ليس بمحال، وقال بحلول الحوادث بذات الله تعالى وأن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن وأنه يتكلم ويسكت ويحدث فى ذاته الإرادات بحسب المخلوقات وتعدى فى ذلک إلى استلزام قدم العالم والتزامه بالقول بأنه لا أوّل للمخلوقات، فقال بحوادث لا أوّل لها فأثبت الصفة القديمة حادثة والمخلوق الحادث قديما، ولم يجمع هذين القولين فى ملة من الملل ولا نحلة من النحل، فلم يدخل فى فرقة من الفرق الثلاثة والسبعين التى افترقت عليها الأمة، ولا وقفت به مع أمة من الأمم همة، وكل ذلک وإن كان كفرا شنيعا.. الخ."

ترجمہ: "رہا حمد وصلاۃ کے بعد تو بے شک ابن تیمیہ نے اصولِ عقائد میں جو کچھ نئی باتیں نکالیں، اور اسلام کے ستونوں میں سے مضبوط حصوں اور جوڑوں کو توڑا، بعد اس کے کہ وہ کتاب وسنت کی اتباع کے دعوے سے پوشیدہ تھا، اس بات کا اظہار کرتا تھا کہ وہ حق کی طرف بلانے والا، جنت کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ تو وہ اتباعِ سُنّت سے بدمذہبی کی طرف نکلا اور اجماع کی مخالفت کر کے جماعتِ مُسلمین سے الگ ہوا۔ اور ایسی باتیں کیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جسمیت اور ترکیب کو، اور اس بات کو لازم کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جز کی طرف محتاج ہونا محال نہیں۔ اور ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی ذات میں حوادث کے حلول کا قول کیا اور یہ کہا کہ قرآن حادث ہے اللہ تعالیٰ نے اُس کا تکلم فرمایا اس کے بعد کہ اس کا کلام موجود نہیں تھا۔ اور وہ کلام کرتا ہے اور خاموش رہتا ہے۔ اور اُس کی ذات میں

مخلوقات کے حساب سے ارادے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اوران سب میں ابن تیمیہ نے عالم کے قدیم ہونے کے لزوم کی طرف حد سے تجاوز کیا اور اس قول کا التزام کرنے کی حد تک کہ مخلوقات کا کوئی اوّل نہیں۔ تو اُس نے کہا کہ حوادث کا کوئی اوّل نہیں۔ لہٰذا اُس نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ قدیمہ کو حادث اور حادث مخلوق کو قدیم ثابت مانا۔ اوران دونوں اقوال کو ملتوں میں سے کسی بھی ملت میں اور فرقوں میں سے کسی بھی فرقے میں ایک ساتھ نہیں کہا گیا۔ لہٰذا امت جن تہتّر فرقوں میں بٹی اُن میں سے کسی بھی فرقے میں ابن تیمیہ داخل نہیں ہوا۔ (یعنی اُس نے ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی۔ راقم) اگرچہ یہ سب بدترین کفر ہے۔ الخ۔"

(الدرة المضية في الرد على ابن تيمية، ناشر: القدسي، دمشق، مطبعة الترقي عام ۱۳۴۷ھ)

(۲) علامہ حافظ الحدیث امام تقی الدین ابوبکر حسینی الحصنی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۲۹ھ) جو اکابر فقہائے شافعیہ میں سے ہیں اور فقہِ شافعی میں ان کی کتاب "كفاية الأخيار" کافی مشہور و متداول ہے، موصوف ابن تیمیہ سے انتہائی قریب کے زمانے کے ہیں اُنہوں نے اپنی سند کے ساتھ ابن تیمیہ کا ایک واقعہ اپنی کتاب میں نقل فرمایا:

"فمن ذلک ما أخبر به أبو الحسن على الدمشقى فى صحن الجامع الأموى عن أبيه قال: كنا جلوساً فى مجلس ابن تيمية فذكر ووعظ وتعرض لآيات الاستواء، ثم قال: "واستوى الله على عرشه كاستوائى هذا." قال: فوثب الناس عليه وثبة واحدة وأنزلوه من الكرسى وبادروا إليه ضربا باللكم والنعال وغير ذلک حتى أوصلوه إلى بعض الحكام واجتمع فى ذلک المجلس العلماء فشرع يناظرهم فقالوا ما الدليل على ما صدر منک؟ فقال: قوله تعالىٰ {الرحمن علي العرش استوي}

فضحكوا منه وعرفوا أنه جاهل لايجري على قواعد العلم، ثم نقلوه ليتحققوا أمره فقالوا ماتقول في قوله تعالیٰ {فأينما تولوا فثم وجه الله} فأجاب بأجوبة تحققوا أنه من الجهلة على التحقيق وأنه لايدري مايقول وكان قد غرّه بنفسه ثناء العوام عليه وكذا الجامدين من الفقهاء العارين عن العلوم التي بها يجتمع شمل الأدلة على الوجه المرضى، وقد رأيت في فتاويه مايتعلق بمسألة الاستواء وقد أطنب فيها وذكر أموراً كلها تلبيسات وتجريات خارجة عن قواعد أهل الحق. والناظر فيها إذا لم يكن ذو علوم وفطنة وحسن رؤية ظن أنها على منوال مرضي."

ترجمہ: ''تو ابن تیمیہ کی گمراہیوں میں سے وہ ہے جس کی خبر جامع اموی مین ابوالحسن علی الدمشقی نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے دی، اُن کے والد نے کہا: ہم لوگ ابن تیمیہ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے تو ابن تیمیہ نے وعظ ونصیحت کی اور آیاتِ استوا کو پیش کیا۔ پھر کہا: ''اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استوا فرمایا میرے اس استوا کرنے کے مثل۔'' راوی نے کہا: تو یہ سن کر لوگ اُس پر ایک دم ٹوٹ پڑے، اُسے کرسئ خطابت سے اُتارا اور اُسے گھونسوں، چپلوں وغیرہ سے تیزی سے مارا۔ یہاں تک کہ اُسے بعض حکام تک پہنچایا۔ اور اُس مجلس میں علما جمع ہوئے تو وہ اُن سے مناظرہ کرنے لگا تو علما نے اُس سے پوچھا: جو کلام تجھ سے صادر ہوا اُس کی دلیل کیا ہے؟ تو اُس نے کہا: اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''رحمن نے عرش پر استوا فرمایا۔'' یہ سن کر علما ہنسے اور سمجھ گئے کہ یہ شخص جاہل ہے جو قواعدِ علم کے مطابق نہیں چلتا۔ پھر علما نے اس بات کو نقل فرمایا تا کہ اُس کے معاملے کو محقق کر سکیں۔ پھر علما نے اُس سے دریافت کیا: تو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ ''تم

جہاں رُخ کرو تو وہاں وجہ اللہ ہے۔'' تو ابن تیمیہ نے اس کے چند جوابات دیے جن کو سُن کر علما کو یقین ہو گیا کہ یہ شخص یقیناً جاہلوں میں سے ہے اور وہ جو کہتا ہے اُسے سمجھتا نہیں۔ اور معاملہ یہ تھا کہ ابن تیمیہ کو اُس کے نفس کے ساتھ دھوکہ دیا عوام کے ابن تیمیہ کی تعریف کرنے نے اور اسی طرح اُن فقہائے جامدین کے ابن تیمیہ کو سراہنے نے جو اُن علوم سے عاری تھے جن کی روشنی میں متفرق دلائل اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ طریقے پر جمع ہوتے ہیں۔ (علامہ تقی الدین حسینی الحصنی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تحقیق پیش فرماتے ہوئے لکھتے ہیں) ابن تیمیہ کے فتاوی میں مسئلۂ استوا سے متعلق جو کچھ ہے میں نے اُسے دیکھا حالاں کہ اُس نے اس مسئلے میں بلاضرورت تفصیل کی ہے۔ اور ایسے امور کو ذکر کیا ہے جو سارے دھوکے اور اہل حق کے قواعد سے خارج ضابطے ہیں۔ اور ان سب کو دیکھنے والا اگر علوم و ذہانت والا اور اچھی رائے والا نہ ہو تو اُسے یہ غلط فہمی ہو گی کہ ابن تیمیہ کی بیان کی گئی تفصیل اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ طریقے پر ہے۔''

(دفع شبہ من شبہ و تمرد، ص: ۳۱ تا ۳۲، ناشر: المکتبۃ الأزھریۃ للتراث، القاھرۃ)

امام تقی الدین حُسینی الحِصنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کتاب کے صفحہ ۴۷ پر تحریر فرمایا:

''وذكر أبو حيان النحوي الأندلسي في تفسيره المسمى بالنهر في قوله تعالىٰ: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ} ما صورته: وقد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش ''إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، تحيل عليه التاج محمد بن علي بن عبد الحق وكان من تحيله عليه أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه.

ورأيت في بعض فتاويه أن الكرسي موضع القدمين."

ترجمہ: "اور علامہ ابوحیان نحوی اندلسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "نہر" نامی اپنی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کے قول: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ} (البقرۃ:۲۵۵) کی تفسیر میں جو کچھ ذکر کیا اُس کی صورت یہ ہے: ابن تیمیہ جو ہمارا معاصر ہوا خود اُس کی تحریر میں اُس کی ایک کتاب جس کا نام اُس نے کتاب العرش رکھا اُس میں مَیں نے پڑھا: بے شک اللہ تعالیٰ کرسی پر بیٹھا ہے اور اُس نے کچھ جگہ خالی رکھی ہے جس میں وہ اپنے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بٹھائے گا۔ (نعوذ باللہ) تاج الدین محمد بن علی بن عبد الحق نے ابن تیمیہ پر حیلہ کیا۔ اور ابن تیمیہ پر اُن کا حیلہ یہ تھا کہ اُنہوں نے یہ ظاہر کیا کہ وہ ابن تیمیہ ہی کے داعی ہیں یہاں تک کہ انہوں نے اُس سے مذکورہ کتاب حاصل کی اور ہم نے اُس میں وہ عبارت پڑھی۔ اور میں نے ابن تیمیہ کے بعض فتاوی میں یہ لکھا ہوا دیکھا کہ کرسی دونوں قدموں کے رکھنے کی جگہ ہے۔ (معاذ اللہ) "

امام تقی الدین حسینی الحصنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اگلے صفحے پر فرمایا:

"وهذا الخبيث لايعرج على ما فيه التنزيه وإنما يتتبع المتشابه ويمعن الكلام فيه وذلک من أقوى الأدلة على أنه من أعظم الزائغين."

ترجمہ: "اور یہ خبیث اُن دلائل پر اعتماد نہیں کرتا جن میں تنزیہ ہے۔ بلکہ یہ تو متشابہ ہی کی جستجو میں رہتا ہے اور متشابہ ہی میں کلام کرتا ہے۔ اور یہ اس بات کی قوی دلیل ہے کہ ابن تیمیہ بہت بڑا زائغ ہے۔" (مرجعِ سابق، ص:۷۵)

(۳) ملت اسلامیہ کے ایک عظیم محدث، فقیہ وامام اہل سُنت جو بالخصوص فقہ شافعی میں سند کا درجہ رکھتے ہیں، متاخرین شافعیہ نقل مذہب میں جن پر اعتماد کرتے ہیں اور

اختلاف کی صورت میں جن کے قول کو ترجیح دیتے ہیں یعنی خاتمۃ المحققین، امام ابن حجر ہیتمی مکی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ (م ۹۷۴ھ) نے ابن تیمیہ سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:

"ابن تيمية عبد خذله الله وأضله وأعماه وأصمه وأذله، وبذلك صرح الأئمة الذين بينوا فساد أحواله وكذب أقواله... والحاصل أن لا يقام لكلامه وزن بل يرمي في كل وعر وحزن، ويعتقد فيه أنه مبتدع ضال ومضل جاهل غال عامله الله بعدله، وأجارنا من مثل طريقته وعقيدته وفعله آمين... فمما خرق فيه الإجماع قوله في... أن ربنا سبحانه وتعالى... محل الحوادث تعالى الله عن ذلك وتقدس، وأنه مركب تفتقر ذاته افتقار الكل للجزء تعالى الله عن ذلك وتقدس، وأن القرآن محدث في ذات الله تعالى الله عن ذلك، وأن العالم قديم بالنوع، ولم يزل مع الله مخلوقا دائما فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار تعالى الله عن ذلك، وقوله بالجسمية والجهة والانتقال، وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر تعالى الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح، والكفر البراح الصريح، وخذل متبعيه وشتت شمل معتقديه... (ملخصا)"

ترجمہ: "ابن تیمیہ ایک ایسا بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے رسوا، گمراہ، اندھا، بہرا اور ذلیل فرمایا۔ اور اس کی صراحت فرمائی اُن ائمہ نے جنہوں نے ابن تیمیہ کے احوال کے فساد کو اور اُس کے اقوال کے کذب کو بیان فرمایا۔ اور حاصل کلام یہ کہ ابن تیمیہ کے کلام کو کوئی

اہمیت نہ دی جائے اور اُسے ہر بلند و سخت زمین پر پھینک دیا جائے۔(یعنی اُس کو شدت سے مسترد کیا جائے۔)اور ابن تیمیہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھا جائے کہ وہ بد مذہب، گمراہ، گمراہ گر، جاہل اور گمراہی میں غلو کرنے والا ہے۔اللہ تعالیٰ اُس کے ساتھ اپنے عدل کا معاملہ فرمائے۔اور ہمیں اُس کے طریقے،عقیدے اور فعل کے مثل سے بچائے۔ آمین۔تو وہ مسائل جن میں ابن تیمیہ نے اجماع کی مخالفت کی اُن میں سے اُس کا قول ہے اس میں کہ ہمارا رب سبحانہ وتعالیٰ حوادث کا محل ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بلند ہے۔اور قرآن اللہ تعالیٰ کی ذات میں نو پید ہونے والا ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔اور نوع کے اعتبار سے عالم قدیم ہے،اور اللہ کے ساتھ ہمیشہ کوئی مخلوق رہی ہے۔تو اُس نے اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات قرار دیا نہ کہ فاعلِ بااختیار،حالاں کہ اللہ اس سے پاک ہے۔اور اجماع کی مخالفت میں سے اُس کا اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت ،جہت اور منتقل ہونے کا قول کرنا ہے۔اور یہ قول کرنا کہ وہ عرش کے برابر ہے،اُس سے بڑا ہے نہ چھوٹا ہے۔اللہ تعالیٰ اس بدترین قبیح افتراء اور واضح صریح کفر سے بری ہے اور اللہ تعالیٰ اُس کے متبعین کو رسوا کرے اور اُس کے معتقدین کو منتشر کرے۔(آمین)"

(الفتاوی الحدیثیۃ،ص: ۸۳ تا ۸۵،ناشر: دارالفکر،بیروت)

امام ابن حجر مکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب "الجوھر المنظم" میں فرمایا:

"قلت: من ابن تيمية حتى ينظر إليه أو يعول في شيء من أمور الدين عليه؟ هل هو إلا كما قال جماعة من الأئمة الذين تعقبوا كلماته الفاسدة وحججه الكاسدة حتى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوهامه وغلطاته كالعز بن جماعة عبد أضله الله تعالى وأغواه وألبسه رداء الخزي."

ترجمہ: ”میں نے کہا: ابن تیمیہ کون ہے حتی کہ اُس کی طرف دیکھا جائے یا دین کے معاملات میں سے کسی چیز میں اُس پر اعتماد کیا جائے؟ وہ تو نہیں مگر یہی جیسا کہ ائمہ کی ایک جماعت مثلِ عزالدین ابن جماعہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے جنہوں نے اُس کے فاسد کلمات اور بے کار دلائل کا تعاقب کیا تا آں کہ اُس کے تفردات کی خرابی اور اُس کے اوہام وغلطیوں کی قباحتیں ظاہر فرمائیں، کہ یہ ایک ایسا بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ضال وگمراہ کیا اور اُسے رسوائی کی چادر پہنائی۔“

نیز اسی کتاب میں اگلے صفحے پر فرمایا:

”حتى تجاوز إلى الجناب الأقدس فنسب إليه العظائم والكبائر بما أظهره للعامة على المنابر من دعوى الجهة والتجسيم وتضليل من لم يعتقد ذلك من المتقدمين والمتأخرين، حتى قام عليه علماء عصره وألزموا السلطان بقتله أو حبسه وقهره، فحبسه إلى أن مات (ملخصا)“

ترجمہ: ”حتی کہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی طرف حد سے تجاوز کیا تو اُس کی طرف بڑے بڑے عیوب منسوب کیے اُن کلمات سے جسے اُس نے منبروں پر عوام کے سامنے ظاہر کیا یعنی جہت، تجسیم اور جہت وتجسیم کو نہ ماننے والے متقدمین ومتاخرین کو گمراہ قرار دینے کا دعوی۔ حتی کہ اُس کے معاصر علما اُس کے خلاف کھڑے ہوئے تو اُنہوں نے سلطان پر ابن تیمیہ کے قتل یا اُس کے قید وبند کو لازم قرار دیا تو سلطان نے اُسے قید کیا یہاں تک کہ وہ مرا۔“

(الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، ص: ۳۱، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة)

امام سبکی، امام تقی الدین حصنی اور امام ابن حجر ہیتمی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے ملت کے اساطین کی کتب کے حوالے سے ہم نے ابن تیمیہ کے عقائد اور اُس کی حیثیتِ واقعی کو اس

لیے اجاگر کیا کہ آج کچھ سُنی کہلانے والے نوآموز مولوی ابن تیمیہ کو ''شیخ الاسلام'' جیسے معزز القاب سے یاد کرنے لگے ہیں اور اُس کے نام کے آگے ''رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ'' وغیرہ ترحم کے صیغے بڑھا کر یہ تاثر دیتے ہیں کہ گویا کہ ابن تیمیہ کسی بزرگ شخصیت کا نام ہے۔ اور عرب ممالک میں بھی صوفی کہلانے والے کچھ لوگ سعودی حکومت اور وہابیہ کو خوش کرنے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔ جس کا نقصان یہ ہو رہا ہے کہ آنے والی نسل اور طلبہ میں سے بعض ابن تیمیہ سے حسنِ ظن کرنے لگے ہیں اور استفادے کی غرض سے اُس کی کتب کا مطالعہ کرنے لگے ہیں جس کی وجہ سے اُن میں سے کچھ اب تک گمراہ ہو چکے ہیں جس کے ذمہ دار یہی سُنی کہلانے والے مشائخ ہیں۔ اب ذیل میں ہم براہِ راست ابن تیمیہ کی کتب سے کچھ عبارتیں پیش کریں گے جن کو پڑھ کر کسی بھی انصاف پسند کو اس سے انکار کی گنجائش نہ ہو سکے گی کہ ابن تیمیہ جہت، مکان و ترکیب کا قائل اور پکا مُجسّم تھا۔

ابن تیمیہ کی تشبیہ و تجسیم اُس کی عبارتوں کی روشنی میں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

''وَّجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا''

ترجمہ: ''اور تمہارا رب (یعنی اُس کا حکم) آئے اور فرشتے قطار قطار'' (الفجر: ۲۲)

مُجسّمہ اور مشبّہہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے آنے سے اُس کا حقیقت میں آنا مراد لیتے ہیں۔ مگر چونکہ حقیقت میں آنا یا جانا جگہ کی تبدیلی کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم و جگہ سے پاک ہے اس لیے اس کا ظاہر مُراد نہیں لہٰذا یہ متشابہ ہے جس کے ظاہر کی پیروی کرنا گمراہی ہے بلکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم اور اُس کے فیصلے کا آنا مراد ہے۔ جیسا کہ اس کا حوالہ اگلے صفحات میں پیش کیا جائے گا۔ مگر امام الزائغین ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین کو اسی پر اصرار

ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے آنے سے اُس کی ذات کا آنا مراد ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا:

"ومما يجب التصديق به والرضا: مجيئه إلى الحشر يوم القيامة بمثابة نزوله إلى سمائه وذلك بقوله: {وجاء ربك والملك صفا صفا} وقال تعالى: {وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء} . قال: وهذا دليل على أنه إذا جاءهم وجلس على كرسيه أشرقت الأرض كلها بأنواره."

ترجمہ: "اور اُن باتوں میں سے جن کی تصدیق کرنا اور اُن سے راضی ہونا واجب ہے: قیامت کے دن حشر کی طرف اللہ تعالیٰ کے اُس کے آسمان کی طرف اُترنے کی جگہ میں اُس کا آنا ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول [اور تمہارا رب آئے اور فرشتے قطار قطار۔ الفجر: ۲۲] کے سبب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: [اور زمین جگمگا اٹھے گی اپنے رب کے نور سے اور رکھی جائے گی کتاب اور انبیا کو اور گواہوں (یعنی آخری نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اُن کی اُمت کو) لایا جائے گا۔ الزمر: ۶۹] ابو حامد نے کہا: اور یہ دلیل ہے اس پر کہ جب اللہ تعالیٰ آئے گا اور اپنی کرسی پر بیٹھے گا تو ساری زمین اُس کے انوار سے روشن ہوگی۔"

(۱) مجموع الفتاوی، ج: ٦، ص: ١٦٦، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة.

(۲) كتاب الأسماء والصفات لابن تيمية، ج: ۱، ص: ۸۱، ناشر: دار الكتب العلمية بيروت.

قارئین کرام! غور فرمائیں۔ اگرچہ ابن تیمیہ نے اس قول کو ابن حامد مجسم کی طرف منسوب کر کے بیان کیا ہے مگر اس کا ردّ نہیں کیا بلکہ اس کو ثابت رکھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابن تیمیہ بھی اس قول سے راضی ہے۔ ابن حامد مجسم کے کاندھے پر بندوق رکھ کر ابن تیمیہ نے نہ صرف یہ کہ آیتِ متشابہ کا ظاہر مُراد لیا بلکہ اس کا بھی اضافہ کیا کہ جب "اللہ اپنی کرسی پر بیٹھے گا۔" نعوذ باللہ۔ قرآن وسنت میں تو یہ کلمات کہیں نہیں آئے کہ

اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اپنی کرسی پر بیٹھے گا۔ اور نہ ہی اسلاف میں سے کسی بزرگ نے ایسا قول کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی طرف حادث و فانی اجسام کی صفت یعنی بیٹھنے کو منسوب کیا اور اس تحریر کو اس کے متبعین وہابیہ نے متعدد مرتبہ شائع کیا اور کر رہے ہیں جو اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ یہ لوگ اپنے تصور میں کسی ایسے جسم کو خُدا سمجھ بیٹھے ہیں جو آتا جاتا بھی ہے، اُترتا چڑھتا بھی ہے اور کرسی جیسی چیز پر بیٹھتا بھی ہے۔ معاذ اللہ القہار۔

(۲) ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش کو اُس کی صفتِ ذاتی قرار دیتے ہیں اور اُس کا معنی استقرار علی العرش مراد لیتے ہیں۔ مگر یہ کیسا ظلمِ عظیم ہے کہ اُن کے نزدیک اُن کی اس خود ساختہ صفت یعنی استقرار علی العرش میں اُن کے خیالی خُدا کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بھی ان لوگوں نے شریک کر لیا یہ کہہ کر کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اپنے ساتھ اپنے نبی محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بٹھائے گا۔ نعوذ باللہ۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا:

"قد حدث العلماء المرضيون و أولياؤه المقبولون: أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و سلم يجلسه ربه على العرش معه... و إنما أنكره بعض الجهمية. (ملخصا)"

ترجمہ: ''بے شک اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ علما اور اُس کے مقبول اولیا نے بیان کیا کہ بے شک محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اُن کا رب عرش پر اپنے ساتھ بٹھائے گا اور اس کا انکار بعض جہمیہ ہی نے کیا۔''

(مجموع الفتاوی، ج:٤، ص:٣٧٤، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

کسی ایک معتمد عالم یا کسی ایک ولی سے بھی کہیں یہ ثابت نہیں کہ اُس نے ایسی

گمراہی کی بولی بولی ہو۔ ابن تیمیہ کا یہ علما اور اولیا پر بہتانِ عظیم ہے کہ اُنہوں نے ایسا قبیح جملہ کہا۔ بلکہ طرفہ یہ کہ ابن تیمیہ نے اس کے منکر کو جہمیہ میں سے قرار دیا تا کہ جاہل کو اس کے انکار کی جرأت نہ ہو سکے۔ کیوں وہابیو! کیا تمہارا ابھی یہی عقیدہ ہے کہ تمہارا خدا اُس کے نبی کو اُس کے ساتھ عرش پر بٹھائے گا؟ اگر نہیں تو تم لوگ ابن تیمیہ کے بقول جہمیہ میں سے ہو اور اگر ہاں تو پھر استوا علی العرش جو بقول تمہارے استقرار علی العرش ہے اس صفت میں تم نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بھی شریک کر لیا اور مُشرک ہو گئے۔ اب یا تو ابن تیمیہ کو کافر و مشرک قرار دے کر اپنی جان چھڑاؤ یا پھر توبہ کر کے مان لو کہ اللہ تعالیٰ جسم و مکان و جہت سے پاک ہے۔

(۳) ابن تیمیہ نے کئی مقامات پر دوسروں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اللہ تعالی کے لیے جسم، جہت اور مکان والے عقائد کو پیش کیا ہے ساتھ ہی اُن عقائد کا رد بھی نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابن تیمیہ بھی ان سے راضی ہے اگر چہ جہلا اور کم سمجھ لوگ ابن تیمیہ کو بچانے کے لیے یہ کہیں کہ یہ کلام کسی اور کا ہے ابن تیمیہ تو صرف ناقل ہے۔ حالاں کہ مصنف کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ اگر وہ کوئی غیر شرعی بات لکھے تو اُس کی مذمت کرے یا کسی بھی طرح اُس سے اپنی برأت کا اظہار کرے۔ مگر جب ناقل نقل کر کے خاموش ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اُس کا موقف بھی یہی ہے۔ ابن تیمیہ نے مذکورہ کتاب میں بغیر رد وقدح کے کچھ مجہول لوگوں سے یہ نقل کیا:

"وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، أنه ليس بجسم، وأن صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال."

ترجمہ: ”اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں، اُس کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت میں اور امت کے سلف اور ائمہ میں سے کسی کے بھی کلام میں یہ بات نہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں اور اُس کی صفات اجسام واعراض نہیں۔ لہٰذا شرع اور عقل سے ثابت شدہ معانی (یعنی ذاتِ باری کے جسم ہونے اور صفات کے اجسام واعراض ہونے) کی اُن الفاظ سے نفی کرنا جن کے معانی کی نفی شریعت وعقل نے نہیں کی جہالت اور گمراہی ہے۔ (یعنی یہ کہنا جہالت اور گمراہی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں اور اُس کی صفات اجسام واعراض نہیں۔)“

(بيان تلبيس الجهمية، ۱/۳۷۳، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

غور فرمائیں! اس عبارت کا صاف اور صریح مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا اور اُس کی صفات کا اجسام واعراض ہونا شرع اور عقل سے ثابت ہے اور اس کا انکار کرنا جہالت وگمراہی ہے۔

(۴) پچھلے صفحات میں آپ نے دیکھا کہ سارے اسلاف اور متاخرین ائمہ وعلماے اہل سُنت بالاجماع اور بالاتفاق صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جسم، جہت ومکان کی نفی فرمارہے ہیں اور اس بات کی صراحت فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہر جسم حادث، فانی اور اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جب وہ جسم ومکان وجہت سے پاک ہے تو وہ حدّ ومقدار سے بھی پاک ہے۔ مگر اس کے برخلاف ابن تیمیہ نے خامہ فرسائی کی:

”من المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع، لم تنطق بان الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين، فليس في تركي لهذا القول، خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة۔“

ترجمہ: ’’یہ بات معلوم ہے کہ کتاب، سنت اور اجماع نے یہ نہیں کہا کہ سارے اجسام حادث ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں، اور ائمۂ مسلمین میں سے کسی امام نے بھی ایسا نہیں کہا تو میرا اس قول کو (کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں اس لیے کہ ہر جسم حادث وفانی اور محتاج الی الغیر ہے۔) ترک کرنا فطرت اور شریعت سے بغاوت نہیں۔‘‘ (مرجعِ سابق، ج: ۱، ص: ۱۰۱)

(۵) اسی کتاب کی جلد ۳، صفحہ ۴۵ میں لکھا:

”قلتم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا يشار إليه بحس ولا يتميز منه شيء من شيء وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب وأنه لا حد له ولا غاية... فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة. (ملخصا)“

ترجمہ: ’’تم نے کہا: اللہ تعالیٰ جسم نہیں، نہ جوہر ہے، نہ متحیز ہے، نہ کسی جہت میں ہے، نہ اُس کی طرف کسی حس سے اشارہ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اُس کی ذات کی کوئی چیز کسی چیز سے متمیز ہوسکتی ہے۔ اور اس کی تعبیر تم نے اس طرح کی کہ اللہ تعالیٰ منقسم نہیں اور نہ مرکب ہے اور اُس کے لیے کوئی حد ہے نہ کوئی غایت۔ تو بغیر کتاب وسنت کی دلیل کے اللہ تعالیٰ کی ذات سے ان چیزوں کی نفی کرنا تمہارے لیے کیسے جائز ہوا؟‘‘ (مرجعِ سابق)

انصاف پسند قارئین سے گزارش ہے کہ اس عبارت کو ایک مرتبہ پھر سے پڑھیں۔ یہ عبارت عقیدۂ تجسیم کی ترجمانی میں بالکل واضح ہے جس کا مطلب یہی ہے کہ کتاب وسنت میں اس پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں، نہ جوہر ہے، نہ متحیز ہے، نہ کسی جہت میں ہے، نہ اُس کی طرف کسی حس سے اشارہ کیا جاسکتا ہے اور اُس کی ذات منقسم نہیں اور نہ مرکب ہے اور اُس کے لیے کوئی حد ہے نہ کوئی غایت۔

یہ ہے ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین کا عقیدہ جس کو یہ لوگ چھپا نہیں رہے بلکہ

چھاپ کر اس کا پرچار کر رہے ہیں۔لہٰذا یہ لوگ گویا کہ اپنے وہم میں متصور ایک ایسے جسم کو پوجتے ہیں جسے یہ لوگ خدا سمجھ بیٹھے ہیں۔نعوذ باللہ من ھؤلاء الحثالة.

(٦) ابن تیمیہ نے عثمان بن سعید دارمی مجسم کی عبارت کو نقل کر کے اُس کو ثابت رکھا اور اُس پر اعتماد کیا جس میں یہ جملہ بھی ہے:

"ولو قد شاء لاستقر علی ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف علی عرش عظيم أكبر من السموات والأرض"

ترجمہ: "اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ایک مچھر کی پیٹھ پر ٹھہرتا تو وہ مچھر اُس کی قدرت اور اُس کی ربوبیت کے لطف سے اُسے اُٹھالیتا تو زمین و آسمانوں سے بڑے عرشِ عظیم پر اللہ تعالیٰ کیسے نہیں ٹھہر سکتا۔" (تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا.) (مرجع سابق، ج:۳،ص:۲۴۳)

خیال رہے کہ یہ دارمی وہ نہیں جو صاحبِ سنن دارمی ہیں۔اُن کا نام ابومحمد عبداللہ بن بہرام دارمی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۲۵۵ھ) ہے۔جب کہ یہ ابوسعید عثمان بن سعید دارمی مُجسم (م ۲۸۲ھ) ہے جو ان خرافات میں ابن تیمیہ کا معتمد و مقتدا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی قدرت وارادے کا تعلق صرف ممکنات سے ہے محالات و واجبات سے نہیں ورنہ واجبات واجبات نہیں رہ جائیں گے اور محالات محالات نہیں رہیں گے۔اس لیے کہ جب وہ تحت قدرت ہوں گے تو ممکنات ہوں گے جب کہ وہ واجبات و محالات ہیں۔ اور محالات و واجبات کا قدرت و مشیت کے تحت نہ ہونا کوئی عیب یا نقص کی بات نہیں۔ ہاں! اگر کوئی ممکن تحتِ قدرت نہ ہوتا تب قدرت کا ناقص ہونا لازم آتا۔

اللہ تعالیٰ کی ذات جسم نہیں اس لیے اُس کی ذات کا کسی مخلوق پر ٹھہرنا محال ہے لہٰذا مجسمہ کا یہ قول باطل ہے کہ اگر اللہ چاہتا تو کسی مچھر کی پشت پر قرار پکڑتا تو عرش پر کیوں نہیں۔

(۷) بلکہ خود ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش کی تفسیر استقرار سے کی ہے۔ استقرار کا معنی قرار پکڑنا یا ٹھہرنا ہے جیسا کہ ابن تیمیہ نے مثال میں حضرت نوح علیہ الصلاۃ والسلام اور اُن کے ساتھیوں کے کشتی پر استوا بمعنی ٹھہرنے کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ لکھا:

"قوله: {الرَّحمَنُ عَلَى العَرشِ استَوَى} [طه:5] أي: استقر، قال الله تعالى: {فَإِذَا استَوَيتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الفُلْكِ} [المؤمنون:28] أي: استقررت."

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کا قول: رحمن نے عرش پر استوا فرمایا (طٰہٰ:۵) یعنی ٹھہرا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھر جب استوا کرے کشتی پر تُو اور تیرے ساتھ والے۔ (المؤمنون:۲۸) یعنی جب تو ٹھہرے۔"

(شرح حدیثِ نزول، ص:۵۹، ناشر: المکتب الاسلامی، بیروت، طبعہ خامسہ: ۱۳۹۷ھ)

غور فرمائیں! ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کے استوا کو استقرار یعنی ٹھہرنے کے معنی میں مُراد لے رہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ٹھہرنا یا حرکت کرنا جسم کی حادث کیفیات کا نام ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسم کی کیفیات سے پاک ہے۔ اسی کے ساتھ ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کی طرف استقرار کو منسوب کرکے اُس کے استقرار کو اُس کی مخلوق کے استوا یعنی کشتی پر ٹھہرنے سے تشبیہ دے رہا ہے۔ سبحانک هذا بهتان عظيم.

(۸) ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین کبھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ آسمان میں ہے۔ حالانکہ آسمان عرش سے کافی چھوٹا ہے اور عرش کے کافی نیچے ہے۔ لہٰذا خود ان کے کلام میں تضاد ہے۔ اگر یہ لوگ کہیں کہ "آسمان میں ہے" کا معنی ہے "آسمان پر ہے" تو ہم کہیں گے کہ "فی" یعنی میں کو "علی" یعنی اوپر کے معنی میں لینا تأویل ہے جب کہ تمہارے نزدیک آیات و احادیثِ صفات میں تأویل کرنا تعطیل و گمراہی ہے۔ ابن

تیمیہ نے متعدد مقامات پر لکھا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ اور دلیل میں آیات و احادیثِ متشابہات کو پیش کیا ہے حالاں کہ متشابہات کا معنیٰ ظاہر مراد لینا زیغ اور گمراہی ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کو آسمان میں ثابت کرنے کے لیے محرف انجیل کے کفر و شرک والے جملوں کو بھی استشہاد میں پیش کرنے سے ابن تیمیہ نہیں چوکا۔ جب کہ کفر سے استشہاد بھی کفر ہے۔ چنانچہ لکھا:

"وفي الإنجيل: أن المسيح ـ عليه السلام ـ قال: " لا تحلفوا بالسماء فإنها كرسي الله. وقال للحواريين: إن أنتم غفرتم للناس فإن أباكم ـ الذي في السماء ـ يغفر لكم كلكم... وأبو كم الذي في السماء هو الذي يرزقهم، أفلستم أفضل منهن؟" ومثل هذا من الشواهد كثير يطول به الكتاب. (ملخصا)"

ترجمہ: "اور انجیل میں ہے کہ حضرتِ مسیح علیہ السلام نے فرمایا: آسمان کی قسم مت کھاؤ، اس لیے کہ وہ اللہ تعالی کی کرسی ہے۔ اور حواریوں سے فرمایا: اگر تم لوگوں سے درگزر کرو گے تو بے شک تمہارا باپ جو آسمان میں ہے تم سب کی مغفرت کرے گا۔ اور تمہارا باپ جو آسمان میں ہے وہی پرندوں کو رزق دیتا ہے تو کیا تم پرندوں سے افضل نہیں ہو؟" (ابن تیمیہ لکھتا ہے) اور اس کے مثل کثیر شواہد ہیں جن سے کتاب طویل ہوگی۔"

(شرحِ حدیثِ نزول، ص: ۶۰، ناشر: المکتب الاسلامی، بیروت، طبعہ خامسہ: ۱۳۹۷ھ)

أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم

یہ فقیر عرض کرتا ہے کہ ابن تیمیہ کے خرافات کے ثبوت میں اس کے مثل شواہد کثیر ہیں جن سے ہماری یہ کتاب طویل ہوگی۔ لہٰذا اختصار سے کام لیتے ہوئے چند حوالوں پر

اکتفا کیا جاتا ہے۔

(۹) ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے اعضائے جسمانی کو بھی ثابت مانا ہے اس لیے کہ وہ قرآن واحادیث میں وارد الفاظِ متشابہات مثلاً ید، رجل، وجہ، اصبع وغیرہ کا معنیٰ ظاہر مراد لیتا تھا۔ چنانچہ اُس نے اپنی کتاب ''التدمریہ'' میں اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ کو ثابت مانتے ہوئے لکھا:

"والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه وتعالى موصوف بالعمل والفعل."

ترجمہ: ''اور جگر، تلی اور ان جیسے اعضا جو کھانے پینے کے اعضا ہیں، چوں کہ خدائے غنی کھانے پینے سے پاک ہے لہٰذا کھانے پینے کے آلات سے بھی پاک ہے۔ برخلاف ہاتھ کے (یعنی اللہ تعالیٰ ہاتھ سے پاک نہیں) اس لیے کہ ہاتھ عمل وفعل کے لیے ہے اور اللہ سبحانہ تعالیٰ عمل وفعل سے متصف ہے۔''

(الرسالۃ التدمریۃ، ص: ۱۴۴ - ۱۴۳، مکتبۃ العبیکان، ریاض، سن اشاعت: ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء)

اس عبارت میں ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کے فعل وعمل کو صراحت کے ساتھ بندوں کے فعل وعمل سے تشبیہ دی ہے کہ جس طرح بندے اپنے فعل وعمل میں کسی عضو یا آلے کے محتاج ہوتے ہیں اسی طرح خُدا بھی اپنے فعل وعمل میں عضو یا آلے کا سہارا لیتا ہے۔ حالاں کہ ہم مسلمانوں کا تو یہ عقیدہ ہے اللہ تعالیٰ کا فعل وعمل اُس کے کسی غیر کے مثل نہیں اور وہ اپنے عمل وفعل کے لیے کسی عضو یا آلہ کا محتاج نہیں۔ جب اللہ کسی کام کا ارادہ فرماتا ہے تو وہ کام ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

"إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ."

ترجمہ: ''اس کا معاملہ تو یہی ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے تو کہتا ہے ہو جا تو وہ فوراً ہو جاتی ہے۔'' (پارہ:۲۳،یٰسین:۸۲)

(۱۰) ابن تیمیہ نے اسی رسالۂ تدمریہ میں لکھا:

''لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا۔''

ترجمہ: ''جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو اس سے متصف کیا کہ اُس نے آدم علیہ السلام کو اپنے ''یدین'' سے بنایا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا ظاہر مراد نہیں۔ (بلکہ یَدَیْن کا ظاہر یعنی عضوِ جسمانی مُراد ہے۔) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں یدین کا مفہوم ہمارے حق میں یدین کے مفہوم کی طرح ہے۔'' (مرجع سابق،ص:۸۷)

اس عبارت میں بھی صراحتاً ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کو اُس کے بندوں سے تشبیہ دیتے ہوئے اُس کے لیے اعضائے جسمانی کو ثابت مانا ہے۔ کیا اب بھی کسی کو اس میں شک ہو سکتا ہے کہ یہ شخص مجسم و مشبّہ تھا۔ امام اہل سُنت، حجۃ الاسلام ابو حامد محمد غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''إذا سمع اليد والأصبع... فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما هو الوضع الأصلى وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة أعنى الجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق... وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً كما يقال البلدة فى يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد

مثلاً، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يُرد بذلك جسماهو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وإن ذلك في حق الله تعالىٰ مُحال وهو عنه مقدس. (ملخصا)"

ترجمہ: "جب کوئی قرآن واحادیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے "ید" اور "اصبع" کا لفظ سُنے تو اُس پر لازم ہے کہ وہ جانے کہ ید دو معنی میں بولا جاتا ہے۔ ایک معنی جو کہ ید کا وضعِ اصلی یعنی حقیقی معنی ہے۔ اور وہ ایسا عضو ہے جو مرکب ہے گوشت، ہڈی اور پٹھے سے۔ اور گوشت، ہڈی اور پٹھا ایک مخصوص جسم اور چند مخصوص صفات ہیں یعنی جسم کی ایسی مقدار کا نام ہے جس کی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہو۔ اور کبھی ید کا لفظ ایک دوسرے معنی میں استعارے کے طور پر لیا جاتا ہے اور وہ معنی اصلاً جسم نہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے: شہر امیر کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی ایک مفہوم ہے۔ اگر چہ مثلاً امیر کے ہاتھ کٹے ہوں۔ لہٰذا عامی اور غیر عامی پر اس بات کو قطعاً اور یقیناً تحقیق سے جاننا لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حدیث میں لفظ ید بول کر جسم مراد نہیں لیا جو ایسا عضو ہے جو گوشت، خون اور ہڈی سے مرکب ہے۔ اور بے شک عضو اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور اور وہ اس سے پاک ہے۔"

(إلجام العوام، ص: ۴۰، بفرمائش: مرزا محمد شیرازی، طابع: چتر پربھا پریس، ممبئی)

(۱۱) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے علو اور فوقیت بھی ہے جس کا ظاہر اور حقیقی معنی ایک جسم کا دوسرے جسم سے اوپر ہونا ہے۔ مگر علو اور فوقیت رتبے کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: عالم جاہل کے اوپر ہے یا سلطان وزیر کے اوپر ہے۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرعون کے قول کی حکایت فرمائی: "وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قٰهِرُوْنَ" (اور ہم بے شک بنی اسرائیل پر غالب ہیں۔ الاعراف: ۷:۱۲۷) جب یہ ثابت ہے کہ

اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو یہ بھی ثابت ہے کہ اُس کی صفتِ علو وفوقیت کا ظاہر مراد نہیں بلکہ علوِ رُتبی اور فوقیتِ مرتبی مراد ہے۔ مگر مجسمہ اور مشبہہ کو اس کا ظاہر ہی مراد لینے پر اصرار ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا:

"والبارئ سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة... بل هو عال عليه علوًا حقيقيًا."

ترجمہ: "اور باری سبحانہ وتعالیٰ فوقیتِ حقیقیہ کے ساتھ عالم کے اوپر ہے نہ کہ فوقیتِ رتبی کے اعتبار سے۔ بلکہ وہ عالم پر علوے حقیقی کے ساتھ بلند ہے۔"

(بيان تلبيس الجهمية، ۱/ ۳۹۰، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)

مگر اس کے برخلاف ابن تیمیہ کی پیدائش سے صدیوں پہلے ہی اہل سُنت کے امام حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۰۵ھ) نے مجسمہ ومشبّہہ کے اس باطل عقیدے کا اپنے ان الفاظ میں ردّ فرمایا:

"إذا سمع لفظ الفوق في قوله تعالى: " وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ" (الأنعام: ۱۸) وفي قوله تعالى: "يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ" (النحل: ۵۰) فليعلم أن الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين: أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل، يعني أن الأعلى من جانب رأس الأسفل، وقد يطلق لفوقية الرتبة، وبهذا المعنى يقال: الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير، وكما يقال العلم فوق العمل والصياغة فوق الدباغة. والأوّل يستدعي جسما ينسب إلى جسم، والثاني لا يستدعيه، فليعتقد المؤمن قطعاً أن الأوّل غير مراد وأنه على الله

تعالیٰ محال، فإنه من لوازم الأجسام أو لوازم أعراض الأجسام."

ترجمہ: "جب مسلمان لفظ فوق کو سُنے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: "اور وہی غالب ہے اپنے بندوں کے فوق میں یعنی اوپر۔" (الانعام:۱۸) اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: "فرشتے اپنے فوق میں یعنی اپنے اوپر اپنے رب کا خوف کرتے ہیں۔" (النحل:۵۰) تو چاہیے کہ وہ یہ جانے کہ لفظ فوق مشترک اسم ہے جو دو معنوں پر بولا جاتا ہے جن میں سے ایک: کسی جسم کی دوسرے جسم کی طرف نسبت کرنا اس طور پر کہ دونوں جسموں میں سے ایک اوپر اور دوسرا نیچے ہو۔ یعنی اوپر والا جسم نیچے والے جسم کے سر کی جانب ہو۔ اور کبھی لفظ فوق فوقیتِ رتبہ کے معنی کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور اسی دوسرے معنی میں کہا جاتا ہے: خلیفہ سلطان کے اوپر ہے اور سلطان وزیر کے اوپر ہے۔ اور جیسا کہ کہا جاتا ہے: علم عمل کے اوپر ہے اور سناری کا پیشہ چمڑا پکانے کے اوپر ہے۔ اور فوق کا پہلا معنی ایسے جسم کو چاہتا ہے جو دوسرے جسم کی طرف منسوب ہو جب کہ دوسرا معنی جسم کو نہیں چاہتا۔ لہٰذا ایمان والا قطعاً یہی عقیدہ رکھے کہ فوق کا پہلا معنی مراد نہیں اور پہلا معنی اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اس لیے کہ پہلا معنی اجسام یا اجسام کے اعراض کے لوازم سے ہے۔"

(الجام العوام، ص:۹، بحوالہ: ابن تیمیۃ لیس سلفیا، ص:۹۰، ناشر: دار النہضۃ العربیۃ)

(۱۲) اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حد و نہایت کو ثابت کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے لکھا:

"وأما وصفه بالحد والنهاية، الذي تقول أنت أنه معنى الجسم، فهم فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: منهم من يثبت ذلك، كما هو المنقول عن السلف والأئمة."

ترجمہ: "اور رہا اللہ تعالیٰ کو حد و نہایت سے متصف کرنا جسے تو کہتا ہے کہ یہ جسم کے معنی میں ہے۔ (یہاں مخاطب امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔) تو علما اس مسئلے میں سارے اہل

اثبات کی طرح تین اقوال پر ہیں: اُن میں سے وہ جو اللہ تعالیٰ کے لیے حدّ ونہایت کو ثابت مانتے ہیں، جیسا کہ یہ سلف اور ائمہ سے منقول ہے۔''

(بیان تلبیس الجهمیة، ۲۸۷/۱، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)

اس عبارت میں ابن تیمیہ نے ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے حدّ ونہایت کے قول کو اسلاف اور ائمہ کی طرف منسوب کیا ہے اور خود اُس کا اور اُس کے پیروؤں کا یہ دعویٰ ہے کہ جو اسلاف کا عقیدہ ہے وہی ان کا عقیدہ ہے لہٰذا ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حدّ ونہایت ہے۔ نعوذ باللہ۔ اب ہم ابن تیمیہ کے متبعین سے پوچھتے ہیں کہ وہ کون سے سلف ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو حدّ ونہایت سے متصف کیا ہے؟ کسی ایک بزرگ سے کوئی ایک حوالہ بھی ثابت نہیں۔ ہاں! مجسمہ کے ائمہ اور پیشواؤں نے اس کی صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حدّ ونہایت ہے۔ لہٰذا یہ لوگ مجسمہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے سلفی ہیں نہ کہ اسلافِ اہل سُنت کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ابن تیمیہ نقلِ مذاہب میں دجل وفریب سے کام لیتا تھا حتیٰ کہ نقلِ اجماع میں بھی کذب بیانی کرتا تھا۔ چنانچہ مشہور محدث وفقیہ علامہ تقی الدین ابوبکر حسینی الحصنی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۲۹ھ) نے تحریر فرمایا:

''وهذا مما يعرفک أن ابن تيمية يكذب في الإجماع ومن تتبع ذلک وجده صحيحا وينقل في بعض الأحيان شيئاً وهو كذب محقق وإذا نقل كلام الغير لم ينقله على وجهه وإن نقله على وجهه دسّ فيه ما ليس من كلام ذلک المنقول، فاعلم ذلک وتنبه له واحذر تقليده تهلک كما هلک.''

ترجمہ:　”اور یہ اُن باتوں میں سے ہے جو تجھے اس بات کا یقین کراتی ہیں کہ ابن تیمیہ اجماع کے معاملے میں کذب بیانی سے کام لیتا ہے۔ اور جو اس کا تتبع کرے گا وہ اس بات کو صحیح پائے گا۔ ابن تیمیہ بعض اوقات کچھ نقل کرتا ہے حالاں کہ وہ تحقیق شدہ جھوٹ ہوتا ہے۔ اور جب وہ کسی غیر کا کلام نقل کرتا ہے تو وہ اُسے اُس غیر کی مراد کے مطابق نہیں نقل کرتا۔ اور اگر اُس کی مراد کے مطابق نقل کرتا ہے تو اُس میں اُن باتوں کی آمیزش کرتا ہے جو اُس منقول عنہ کے کلام میں نہیں ہوتیں۔ لہٰذا تو اسے جان اور اُس سے ہوشیار رہ، اور ابن تیمیہ کی تقلید سے بچ ورنہ ہلاک ہو جائے گا جس طرح ابن تیمیہ ہلاک ہوا۔“

(دفع شبہ من شبہ وتمرد، ص:۱۴۷، ناشر: المکتبۃ الأزھریۃ للتراث، القاھرۃ)

قارئین کرام غور فرمائیں! جو شخص اس قدر جھوٹا اور جعل ساز ہو کیا وہ اس لائق ہے کہ اُسے ”شیخ الاسلام“ کہا جائے؟ کیا وہ اس لائق ہے کہ آنکھ بند کر کے اُس کی کتب پر اعتماد کیا جائے؟ کیا وہ اس لائق ہے کہ اُسے علما اور بزرگوں میں شمار کیا جائے؟ ہرگز نہیں۔

ہمارے زمانے میں بہت سے سُنی اور صوفی کہلانے والے ابن تیمیہ کی تعریف وتوصیف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں بلکہ ابن تیمیہ کو اہل سُنت کے کسی عالم یا بزرگ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اگر ان لوگوں کو واقعی ابن تیمیہ کے عقائد اور اُس کی خیانتوں کا علم نہیں تو وہ معذور ہیں۔ مگر وہ جو سب کچھ جانتے ہوئے بھی آلِ سعود اور وہابیہ کو خوش کرنے کے لیے ابن تیمیہ کو سُنی لکھتے اور کہتے ہیں وہ لوگ خود اپنے عقائد میں درست نہیں ہوتے اور نہ وہ خود معتبر ہیں۔

(۱۳)　ابن تیمیہ نے ”کتاب الموافقۃ“ (۲/۲۹) پر ابو سعید دارمی مجسم کے حوالے سے ایک عبارت نقل کی اور اُس پر اعتماد کیا:

”واللہ تعالیٰ لہ حد لایعلمہ غیرہ ولایجوز لأحد أن یتوھم

لحده غاية في نفسه ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلک إلى الله، ولمكانه ايضا حد وهو على عرشه فوق سماواته فهذا حدان أثنان."

ترجمہ: ''اور اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ایسی حد ہے جسے اُس کا غیر نہیں جانتا اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اُس کی حد کی فی نفسہ کسی غایت کا وہم کرے مگر حد پر ایمان لائے اور اُس کے علم کو اللہ کے سپرد کرے۔ اور اُس کے مکان کی بھی ایک حد ہے اور وہ اپنے عرش پر اپنے آسمانوں کے اوپر ہے۔ لہٰذا یہ دوحدیں ہیں۔'' (نعوذ باللہ من ذلک)

(بحوالہ: عقیدۃ السُّنَّۃ، ص: ۱۳۴، ناشر: ئلیکوت بُک ہاؤس، منجیری، ملاپورم، کیرالا، ہند، طبعۂ ثالثہ)

(۱۴) یہ بات بالکل واضح ہے کہ ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حدّ و نہایت کا قول کرتا تھا۔ ابن تیمیہ نے قاضی ابویعلیٰ حنبلی مُجسم (م ۴۵۹ھ) کا یہ قول نقل کیا کہ چوں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہے اس لیے اُس کے لیے فقط عرش کی جانب سے حدو نہایت ہے۔ یعنی اُس کی ذات کی نچلی جانب جو عرش کے محاذی ہے محدود ہے۔ باقی پانچ سمتیں یعنی اوپر، دائیں، بائیں، آگے اور پیچھے تو ان پانچ اطراف سے اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی حدّ نہیں۔ ابن تیمیہ نے اس قول کو بعض اہلِ سُنت کی طرف منسوب کیا اور اس کو ضعیف قرار دیتے ہوئے جمہور کے حوالے سے اس قول کو درست قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے صرف نچلی جانب ہی سے نہیں بلکہ چھ کی چھ سمتوں سے حدّ و نہایت ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا:

"وأما ما ذكره القاضي من إثبات الحد من نهاية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه وهو قول طائفة من أهل السنة والجمهور على خلافه وهو الصواب."

ترجمہ: ''اور رہا وہ قول جسے قاضی ابویعلیٰ نے ذکر کیا یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے صرف عرش

کی جانب سے حدّ کو ثابت ماننا تو اس مسئلے میں اس کا کلام مختلف ہے اور یہ اہل سُنت کی ایک جماعت کا قول ہے حالاں کہ جمہور اس کے برخلاف ہیں (یعنی باقی پانچ سمتوں سے بھی حدّ و نہایت ہے۔) اور یہی درست ہے۔" (تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا)

(بیان تلبیس الجھمیة، ۳/۲۷۷، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)

(۱۵) ابن تیمیہ کا یہ عقیدہ تھا کہ غیر متناہی مدّت سے یعنی ہمیشہ سے مخلوقات پیدا اور فنا ہو رہی ہیں اور حوادث کا کوئی اوّل نہیں۔ اس طرح اُس نے جنس یا نوعِ عالم کو اللہ تعالی کی صفتِ قِدَم (ہمیشہ سے موجود ہونے) میں شریک کرلیا اس لیے کہ ہمیشہ سے فقط اللہ تعالی ہی کی ذات ہے۔ چنانچہ شارحِ شرحِ عقائدِ نسفی علامہ عبدالعزیز پرہاروی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

"ذكر المتكلمون أن الأنبياء على نبينا وعليهم السلام أجمعوا على حدوث العالم، وأن القول بقدمه كفر ويحكى عن ابن تيمية قدم العرش وهو قول شاذ لا يعبأ به. (ملخصا)"

ترجمہ: "متکلمین نے ذکر کیا کہ تمام انبیا علیٰ نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام نے عالم کے حدوث پر اجماع فرمایا اور عالم کے قدیم ہونے کا قول کفر ہے، اور ابن تیمیہ سے عرش کا قدیم ہونا منقول ہے، حالاں کہ یہ قول شاذ ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔"

(النبراس شرح شرحِ العقائد النسفیة، ص: ۱۷۲، ناشر: آستانہ، ترکی)

ابن تیمیہ نے ایسا کفری عقیدہ اس لیے گڑھا تا کہ وہ اس اعتراض سے خود کو بچا سکے کہ جب ازل میں سوائے خدائے تعالی کے اور کوئی شئے موجود نہیں تھی بلکہ کوئی جہت ومکان بھی نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ کس صفت پر تھا؟ اس کے جواب میں ابن تیمیہ نے عرش کے قدیم بالنوع ہونے کا قول کیا۔ تا کہ وہ یہ کہہ سکے کہ کبھی بھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی مخلوق موجود

نہیں تھی بلکہ عرش ہمیشہ سے رہا ہے اگرچہ وہ ازل سے پیدا اور فنا ہو رہا ہے۔ حالاں کہ مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مُبدی ہے یعنی تخلیق کی ابتدا کرنے والا بعد اس کے کہ اشیا معدوم تھیں۔ مگر ابن تیمیہ نے لکھا:

"إن العالم قديم بالنوع حادث بالأفراد."

ترجمہ: "عالم نوع کے اعتبار سے قدیم اور افراد کے اعتبار سے حادث ہے۔"

(بیان تلبیس الجہمیۃ، ۱/۵۶۸، بحوالہ رفع الغاشیۃ، ص: ۵۴)

(۱۶) ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "درء تعارض العقل والنقل" میں ایک طویل خامہ فرسائی کے دوران اصل مقصد بیان کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھا:

"وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده."

ترجمہ: "اور رہے اکثر اہل حدیث اور وہ جنہوں نے ان کی موافقت کی تو یہ لوگ نوع کو حادث نہیں قرار دیتے بلکہ قدیم قرار دیتے ہیں۔ اور یہ لوگ حدوثِ نوع اور اس کے افراد میں سے کسی فرد کے حدوث کے درمیان فرق کرتے ہیں۔"

(درء تعارض العقل والنقل، ج:۲ص:۱۴۸، ناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

ظاہر ہے یہاں اہل حدیث سے محدثین اہل سُنت مراد ہیں مگر جو عقیدہ اُن کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ خود منسوب کرنے والے کا ہے جسے وہ محدثین کی طرف منسوب کر کے پیش کر رہا ہے حالاں کہ محدثین کا دامن اس سے پاک ہے۔

(۱۷) اسی طرح ابن تیمیہ نے صراحت کے ساتھ جنسِ زمان کو بھی قدیم کہا:

"وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديماً، بل

كل جزء من الزمان مسبوق بآخر."

ترجمہ: "اور زمانے کے اجزا میں سے کوئی شئے قدیم نہیں اگرچہ زمانے کی جنس قدیم ہے۔ بلکہ زمانے کا ہر جُز دوسرے جُز سے مسبوق ہے۔"

(درءتعارض العقل والنقل، ج:۱، ص:۳٦٧، ناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

حالاں کہ ہم اہل سُنت کے نزدیک زمان ومکان حادث مخلوق اور مسبوق بالعدم ہیں۔

(۱۸) ابن تیمیہ نے حوادث کی جنس کے قِدَم کے اپنے عقیدے کو ایک مقام پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"وأما جنس الحوادث شيئاً بعد شيء... هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل وأئمة السنة. (ملخصا)"

ترجمہ: "اور رہا حوادث کی جنس کا یکے بعد دیگرے ہونا تو یہ ماضی میں اور مستقبل میں جائز ہے۔ (یعنی ماضی میں حوادث کا کوئی اوّل نہیں۔) اور یہ قول ائمۂ اہلِ ملل اور ائمۂ اہل سُنت کا ہے۔" (مجموعة الرسائل والمسائل، ج:۳، ص:٤٠، ناشر: لجنة التراث العربي)

اس مقام پر بھی ابن تیمیہ نے فلاسفہ کی تقلید میں گڑھے ہوئے اپنے کفری عقیدے کو ائمۂ اہل سُنت کی طرف منسوب کیا ہے حالاں کہ کسی ایک سُنی امام یا بزرگ نے ایسا نہیں کہا جو اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ یہ شخص نقلِ آرا میں کذب بیانی سے کام لیتا تھا لہٰذا اس کی شخصیت کی طرح اس کی کتب کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔

ابن تیمیہ کی کتب کی یہ اٹھارہ عبارتیں نمونے کے طور پر ہیں جو اُس کے عقیدے کی خباثت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان کتب کو پڑھ کر کوئی بھی انصاف پسند ابن تیمیہ کو سُنی یا سلفی

نہیں کہے گا بلکہ امام تقی الدین سبکی، امام عز الدین ابن جماعہ، شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن اسماعیل قونوی، علامہ برہان الدین فزاری، علامہ شہاب الدین ابن جہبل شافعی، امام تقی الدین حسینی الحصنی، امام ابن حجر ہیتمی مکی وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاوی اور اُن کے ابن تیمیہ کے بارے میں بیان کیے ہوئے احکام کی صد فی صد تصدیق کرے گا۔ فجزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

ماضی کے بعض علمائے اہل سُنت کی کتب میں جو کچھ ابن تیمیہ کے بارے میں تعریفی جملے ملتے ہیں اُن کا کوئی اعتبار نہیں۔ وہ یا تو محرفین کی تحریف کی وجہ سے ہیں یا اس وجہ سے ہیں کہ اُن علما تک ابن تیمیہ کی ساری کتب نہیں پہنچیں اور ابن تیمیہ کے چاہنے والوں کے پروپگنڈے سے متاثر ہو کر حسن ظن کی بنا پر اُنہوں نے ابن تیمیہ کے لیے ستائشی الفاظ لکھے۔ جب کہ ابن تیمیہ کا زمانہ تو بہت دور کا ہے۔ اُس کے عقائد کی پوری معلومات نہ ہونے کی وجہ سے اگر کوئی حسن ظن کے سبب اُس کی تعریف کر دے تو یہ کوئی بعید نہیں۔ مگر ان میں سے جن علما کو بعد میں ابن تیمیہ کے اصل عقائد کا علم ہوا تو اُنہوں نے ابن تیمیہ کا رد بھی فرمایا۔ مثال کے طور پر ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرقاۃ المفاتیح میں ابن تیمیہ کے حق میں کچھ باتیں لکھیں مگر جب اُنہیں اُس کے عقائد کی تحقیق ہوئی تو اپنی آخری تصنیف شرحِ شفا میں خود اُنہوں نے ابن تیمیہ کی تکفیر کی۔ اس طرح کی اور بھی مثالیں موجود ہیں۔

ابن تیمیہ کے معاصر علما میں سے متعدد نے اُس کی تکفیر کی ہے جن میں علامہ برہان الدین فزاری، علامہ شہاب الدین ابن جہبل شافعی، علامہ عز الدین بن جماعہ، اور اُس وقت کے حنفی، مالکی، اور حنبلی قضاۃ شامل ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل "دَفْعُ شُبَہِ مَنْ شَبَّہَ وَ تَمَرَّدَ" وغیر کتب میں موجود ہے۔ جب کہ بہت سے علما نے اس کو ضال مضل کہنے پر اکتفا کیا ہے۔ جیسا کہ امام اہل سُنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدث بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے

تحریر فرمایا:

"والصواب أن ابن تیمیة ضال مضل لا کافر، واللہ تعالیٰ أعلم."

ترجمہ: "اور درست بات یہ ہے کہ ابن تیمیہ گمراہ گمراہ گر ہے کافر نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔" (المعتمد المستند، ص: ۹۶، ناشر: دار المقطم، قاهره)

حاصل کلام یہ کہ ابن تیمیہ کی ضلالت، گمراہ گری اور فتنہ پروری میں شک نہیں لہٰذا اس کی تعریف وتوصیف کرنے، اسے شیخ الاسلام کہنے اور اس کے نام کے ساتھ صیغۂ ترحم کو ذکر کرنے سے پرہیز لازم ہے۔ اسی طرح کوئی غیر عالم یا ایسا عالم جو اس کی گمراہیوں کے ردّ پر متمکن نہ ہو اُس پر اس کی یا اس جیسے بدمذہب کی کتب کے مطالعے سے اجتناب لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مُحکَم و مُتَشابِہ

مجسمہ اور مشبّہہ کی گمراہی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ لوگ قرآن وسنت کی نصوصِ متشابہات کے ظاہر سے اپنے باطل عقیدے پر استدلال کرتے ہیں حالاں کہ متشابہات کے ظاہر کی پیروی کرنے کو قرآن مجید نے گمراہوں کا طریقہ کہا ہے۔ مگر یہ لوگ عوام کو متشابہات کا ترجمہ سنا کر اُس کے ظاہری معنیٰ کی طرف بلاتے ہیں۔ اس لیے نہایت ضروری ہے کہ قرآن کریم کے محکم ومتشابہ کی تشریح ووضاحت دلائل کی روشنی میں ہوتا کہ اسے پڑھ کر قارئین خود کو متشابہات کی پیروی سے بچائیں اور بدمذہبوں کے دھوکے سے آگاہ ہو جائیں۔ وباللہ التوفیق۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

''هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۭ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۗءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۗءَ تَاْوِيْلِهٖ ڤ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ڤ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ''

ترجمہ: ''وہی ہے جس نے تم پر یہ کتاب اتاری، اس کی کچھ آیتیں صاف معنیٰ رکھتی ہیں، وہ کتاب کی اصل ہیں، اور دوسری وہ ہیں جن کے معنیٰ میں اشتباہ ہے، تو وہ جن کے دلوں میں کجی ہے، وہ اشتباہ والی کے پیچھے پڑتے ہیں، گمراہی چاہنے، اور (اپنی خواہش کے مطابق) اس کا پہلو ڈھونڈھنے کو، اور اس کا ٹھیک پہلو اللہ ہی کو معلوم ہے، اور پختہ علم والے کہتے ہیں

ہم اس پر ایمان لائے، سب ہمارے رب کے پاس سے ہے، اور نصیحت نہیں مانتے مگر عقل والے۔" (آلِ عمران: ۷)

اس آیت کریمہ کے تحت چند ضروری باتیں ملاحظہ ہوں:

(۱) قرآن مجید کی آیتوں کی دو قسمیں ہیں: مُحکَم و مُتَشابِہ۔

(۲) آیاتِ محکمات کتاب اللہ کی اصل ہیں۔ تو ظاہر ہے کہ متشابہات محکمات کی فرع ہیں۔ اور چونکہ فرع اپنی اصل کے مخالف نہیں ہوتی اسی لیے متشابہات کا ایسا معنی ہرگز مُراد نہیں ہوسکتا جو محکمات کے برخلاف ہو۔ بلکہ جن علما نے متشابہات کی تفصیلی تاویل کی اجازت دی اُنہوں نے یہ شرط لگائی کہ متشابہات کی ایسی تاویل ہرگز نہ کی جائے جو محکمات سے ٹکرائے بلکہ متشابہات کے معنی کو محکمات کی طرف پھیرا جائے، اس لیے کہ فرع اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ اس مقام پر تفسیرِ ابن کثیر میں ہے:

"فمن ردّ ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى، ومن عكس انعكس"

ترجمہ: "لہٰذا جس نے متشابہ کو قرآن کے محکم کی طرف پھیرا، اور اُس کے نزدیک قرآن کے متشابہ پر اس کے محکم کا حکم لگایا تو بے شک وہ ہدایت پا گیا اور جس نے اس کے برعکس کیا وہ ہدایت سے پھر گیا۔"

(۳) وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے یعنی گمراہ و بدمذہب لوگ وہ محکمات کے برخلاف متشابہات کی پیروی کرتے ہیں اور اس سے اُن کا مقصد اپنی طبیعت کے مطابق غلط معنی اور گمراہی کو ثابت کرنا ہوتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول نقل کیا:

"قال أحمد: وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه

من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا."

ترجمہ: "اور اسی طرح جہم اور اس کے گروہ نے لوگوں کو قرآن وحدیث کے متشابہ کی طرف بلایا تو خود گمراہ ہوئے اور اپنے کلام سے بہت سارے لوگوں کو گمراہ کیا۔"

(الفتاوی الکبری لابن تیمیة، ۳۶۰/۶، دار الکتب العلمیة، بیروت)

ابن تیمیہ نے نصرانیوں کے بارے میں لکھا:

"فیتبعون المتشابه ویترکون المحکم" یعنی نصاریٰ بھی محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔

(مجموعة الرسائل والمسائل لابن تیمیة، ۲۶/۴، لجنة التراث العربی)

(۴) محکم ومتشابہ کے درمیان بظاہر ٹکراؤ نظر آتا ہے مگر حقیقتِ واقعیہ یہ ہے کہ آیاتِ محکمات اور متشابہات کے درمیان ہرگز کوئی ٹکراؤ یا تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں قسم کی آیتیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اُسی کی طرف سے ہیں۔ جیسا کہ فرمایا: "كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا" (سب ہمارے رب کے پاس سے ہے۔ آلِ عمران: ۷) نیز اُس نے ارشاد فرمایا: "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا" (اور اگر قرآن غیر خدا کے پاس سے ہوتا تو ضرور اس میں بہت اختلاف پاتے۔ النساء: ۸۲) اور چونکہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے لہٰذا اُس کی آیات چاہے محکمات ہوں یا متشابہات، ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لہٰذا آیاتِ متشابہات کا ظاہری معنی جو محکمات کے برخلاف ہوتا ہے وہ ہرگز مراد نہیں ہوتا ورنہ آیاتِ قرآنی میں آپس میں ٹکراؤ لازم آئے گا۔

(۵) متشابہات کی اجمالی تاویل کے وجوب پر اجماع ہے۔ یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ متشابہ کا ظاہری معنی مُراد لینا جائز نہیں۔ اسے تاویلِ اجمالی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر اس کا ظاہر مُراد لینا درست ہوتا تو وہ متشابہ نہ ہوتا۔ پھر اگر متشابہ کی ایسی تاویل کی جائے کہ

اُس کو دلیل سے کسی ایسے محتمل معنیٰ کی طرف پھیرا جائے جو محکم کے موافق ہو تو اسے تاویلِ تفصیلی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علمِ عقائد کے مشہور امام، علامہ برہان الدین ابراہیم لقانی مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۱۰۴۱ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

"اعلم أن الحامل على التأويل إجمالاً وتفصيلاً هو أن المتشابه لا يعارض المحكم، فيحمل على ما يوافق المحكم الذى هو أصل الكتاب الذى يرجع إليه متشابهه."

ترجمہ: "جاننا چاہیے کہ اجمالی اور تفصیلی تاویل کرنے کا باعث یہ ہے کہ متشابہ محکم کے معارض نہیں ہوتا۔ لہٰذا متشابہ کو محکم جو کتاب اللہ کی اصل ہے اُس پر محمول کیا جائے گا جس کی طرف کتاب اللہ کا متشابہ رجوع کرتا ہے۔"

(الشرح الصغیر علی جوهرة التوحید، ج:۱، ص:۴۹۴، ناشر: دارالبصائر، قاہرہ)

تاویلِ تفصیلی کو اختیار کرنے میں اختلاف ہے۔ اکثر متقدمین تاویلِ تفصیلی سے باز رہتے تھے اور متشابہات پر ایمان لانے کے باوجود اُن کے معانی کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے تھے۔ اسے مسلکِ تفویض بھی کہا جاتا ہے اور یہ اسلم یعنی زیادہ سلامتی والا ہے مگر جب بدمذہبوں کے فرق و مذاہب ظہور میں آئے، اور بدمذہبوں نے متشابہات کے ظاہر کو پیش کر کے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا تو عوام کو مطمئن کرنے اور اُن کے ایمان کو بچانے کے لیے اکثر متاخرین نے تاویلِ تفصیلی کو اختیار فرمایا۔ اسے مسلک تاویل کہتے ہیں جو سالم یعنی سلامتی والا ہے۔ اور تیسرا مسلکِ زائغ ہے جو بدمذہبوں کا ہے۔ ان لوگوں نے متشابہات کے ظاہر کی پیروی کی تو خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ اس اجمال کی تفصیل کو سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات اور اُن سے متعلق ضروری مسائل کا سمجھنا ضروری ہے۔

حقیقت ومجاز

اگر کسی لفظ کو کسی خاص معنی میں استعمال کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو تو اس معنی کو اس لفظ کا معنیٰ موضوع لہٗ کہا جاتا ہے۔ مگر کبھی کسی وجہ سے اُس لفظ کو اُس کے معنی موضوع لہ کے سوا کسی دوسرے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً لفظِ شیر کو مشہور جنگلی درندے کے معنی کے لیے بنایا گیا ہے تو یہ لفظ شیر کا معنی موضوع لہ ہے۔ مگر لفظ شیر کو اُس کے معنی موضوع لہ کے سوا کبھی بہادر مرد کے معنٰی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی کسی بہادر مرد کو کبھی شیر کہا جاتا ہے۔ تو جب کسی لفظ کو اُس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اُسے حقیقت کہا جاتا ہے۔ اور اگر لفظ کو اُس کے معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال کیا جائے تو اسے مجاز کہا جاتا ہے۔ لہٰذا لفظِ شیر مشہور درندے کے معنی میں حقیقت ہے جب کہ بہادر مرد کے معنی میں مجاز ہے۔ یا لفظ شیر کا حقیقی معنی مشہور جنگلی درندہ ہے جب کہ بہادر مرد مجازی معنی ہے۔ کسی بھی لفظ میں اس کا حقیقی معنٰی راجح ہوتا ہے جب کہ مجازی معنٰی مرجوح ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر مجازی معنٰی مُراد لینے پر کوئی دلیل نہ ہو تو لفظ کا حقیقی معنٰی ہی مُراد لیا جاتا ہے۔ اور بغیر دلیل کے لفظ کو حقیقت سے مجاز کی طرف نہیں پھیرا جاتا۔ امام الحرمین رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۷۸ھ) نے اصولِ فقہ کے متن ”الورقات“ میں فرمایا: (ترجمے میں ہلالین کی درمیانی عبارتیں راقم کی تشریحات ہیں۔)

”الحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة والمجاز ما تجوز عن موضوعه والحقيقة إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية والمجاز إما أن يكون

بزيادة أو نقصان أو نقل أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى {ليس كمثله شيء} والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى {واسأل القرية} والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى {جدارا يريد أن ينقض}''

ترجمہ: ''حقیقت وہ لفظ ہے جو استعمال میں اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر باقی ہو۔ اور (حقیقت کی تعریف میں) یہ بھی کہا گیا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اُس معنیٰ میں استعمال کیا جائے جس پر اس لفظ کو خطاب کرنے والی جماعت کی طرف سے اصطلاح قرار دیا جائے۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جسے اُس کے معنیٰ موضوع لہٗ سے پھیرا گیا ہو۔ اور حقیقت یا تو لغوی ہوگی یا شرعی یا عرفی۔ اور مجاز یا تو (۱) کسی لفظ کی زیادتی کے ساتھ ہوگا یا (۲) کسی لفظ کی کمی کے ساتھ ہوگا یا (۳) (لفظ کو معنیٰ موضوع لہٗ سے کسی دوسرے معنیٰ کی طرف) منتقل کرنے کے ساتھ ہوگا (اس طرح کہ پہلے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرنے کو ترک کیا گیا ہو۔) یا (۴) اِستِعارہ کے ساتھ ہوگا۔

تو مجاز بالزیادت اللہ تعالیٰ کے قول {لَيسَ كمثله شَيْء یعنی اُس کا مثل کوئی نہیں۔} کے مثل ہے۔ (كَمِثْلِهِ میں کاف زائد ہے جس کا معنیٰ مراد نہیں۔ لفظی ترجمہ ہے: ''اُس کے مثل کے جیسا کوئی نہیں۔'' حالاں کہ مُراد یہ ہے کہ: ''اُس کا مثل کوئی نہیں۔'')۔ اور مجاز بالنقصان اللہ تعالیٰ کے قول {واسأل القَرْيَة یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔} کی طرح ہے۔ (آیت کا لفظی ترجمہ ہے ''اور گاؤں سے پوچھ۔'' مگر گاؤں سے گاؤں والے مُراد ہیں۔) اور مجاز بالنقل کی مثال ''غَائِط'' ہے اُس کے معنیٰ میں جو انسان کے جسم سے نکلتا ہے۔ (حالاں کہ لفظِ غائط ابتدا میں اُس نشیبی جگہ کے معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا تھا کہ

لوگ رفع حاجت کے لیے جہاں کا قصد کرتے ہیں تا کہ ستر پوشی ہو۔ بعد میں اسے بول و براز کے معنیٰ کی طرف منتقل کیا گیا۔) اور مجاز بالِا ستعارہ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول {جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ} ہے۔ (اس کا لفظی ترجمہ ہے: ''ایک دیوار جو گرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔'' دیوار غیرِ عاقل ہے لہٰذا وہ ارادہ نہیں کر سکتی مگر دیوار کے گرنے کی طرف میلان کو عاقل کے جان بوجھ کر گرنے کی طرف میلان سے ایک گونا مشابہت ہے، اسی مشابہت کی بنا پر دیوار کے میلانِ سقوط کو ارادے سے تعبیر کیا گیا۔ تو جب مجاز مشابہت کی بنا پر ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں۔) (الورقات لإمام الحرمین رحمہ اللہ تعالیٰ، ص: ۱۱/ ۱۲)

مجاز کا ثبوت قرآن کریم میں:

وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے، جو محکمات کے برخلاف متشابہات کی پیروی کرتے ہیں اور متشابہات کے ظاہری معنیٰ کو مُراد لینے پر زور دیتے ہیں، اُنہوں نے یہ دیکھا کہ اہلِ حق متشابہات کا ظاہر مُراد لینے سے منع کرتے ہیں اور یا تو (۱) تأویلِ اجمالی کا قول کرتے ہیں یعنی ظاہری معنیٰ کے خلاف مُراد ہونے کا ایمان رکھتے ہوئے سکوت کرتے ہیں اور رب تعالیٰ کی مراد کو اُسی کی طرف تفویض کرتے ہیں۔ یا (۲) تأویلِ تفصیلی کا قول کرتے ہیں اور متشابہات کی وہ تأویل کرتے ہیں جو محکمات کے موافق ہوتی ہے۔

تو چونکہ یہ دونوں مسلک متشابہات کے ظاہر کی پیروی کرنے والے اہلِ زیغ کے خلاف ہیں اس لیے تأویلِ اجمالی کے دروازے کو بند کرنے کے لیے مُشبّہہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں مجاز نہیں ہے بلکہ سارا کلام حقیقی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ حالاں کہ ایسا دعویٰ وہی کرے گا جس نے یا تو قرآن پڑھا نہیں ہوگا یا پھر حقیقت و مجاز وغیرہ علمی اصطلاحات سے جاہل ہوگا یا پھر وہ اپنی طبیعت کے مطابق گمراہ کن معنیٰ کو ثابت کرنے کے لیے ایسا

قصداً کہہ رہا ہوگا۔

مشہور حنبلی فقیہ، جو عرب کے نجدیوں کے نزدیک بھی مستند و معتمد ہیں، یعنی علامہ موفق الدین ابن قدامہ حنبلی (المتوفی: ۶۲۰ھ) نے اصولِ فقہ کی اپنی مشہور کتاب ''روضة الناظر وجنة المناظر'' میں تحریر کیا:

''والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح. كقوله تعالى: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ} {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}، {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ}، {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ...}، {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ} {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ} أي: أولياء الله. وذلك كله مجاز، لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه. ومن منع ذلك فقد كابر.''

ترجمہ: ''اور قرآن حقیقت و مجاز پر مشتمل ہے۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے اصل معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں صحیح پہلو پر استعمال کیا جائے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ یعنی اور ان کے لیے عاجزی کا بازو بچھا۔ بنی اسرائیل: ۲۴}، {واسأل الْقَرْيَةَ یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔}، {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ/ ایک دیوار پائی کہ گرا چاہتی ہے۔ الکہف: ۷۷}، {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ/ یا تم میں کوئی قضائے حاجت سے آیا۔ المائدۃ: ۶}، {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا/ اور برائی کا بدلہ اسی کے برابر برائی ہے۔ الشوریٰ: ۴۰}، {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ/ تو جو تم پر زیادتی کرے اس پر زیادتی کرو۔ البقرۃ: ۱۹۴}، {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ/ بیشک جو ایذا دیتے ہیں اللہ کو۔ الاحزاب: ۵۷} یعنی اللہ کے ولیوں کو۔ اور ان سب میں مجاز ہے۔ اس لیے کہ

لفظ کو اُس کے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور جس نے قرآن میں مجاز کے ثبوت کا انکار کیا تو بے شک اُس نے حق کا انکار کیا۔"

(جلد:۱،ص:۲۰۶/۲۰۷، ناشر: موسسۃ الریان)

مجاز کا انکار کرنے والوں میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کافی مشہور ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و مکان کا عقیدہ رکھنے والے وہابیہ اپنے ان پیشواؤں کی اندھی تقلید میں قرآن و حدیث میں مجاز کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔ مگر اسی کے ساتھ انہی کے بعض پیشواؤں نے مجاز کو نہ صرف یہ کہ ثابت مانا ہے بلکہ منکرین مجاز کا سخت رد بھی کیا ہے۔ چناچہ مشہور غیر مقلد قاضی محمد بن علی شوکانی صنعانی (م ۱۲۵۰ھ) نے اپنی اصولِ فقہ کی کتاب "إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول "(ناشر: دار الکتاب العربي، طبعۂ أولی: ۱۴۱۹ھ) میں لکھا:

"المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم"

ترجمہ: "جمہور اہل علم کے نزدیک عرب کی زبان میں مجاز واقع ہے۔" (ج:۱،ص:۶۶)

اگلے صفحے پر لکھا:

"وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز. وقد روي عن الظاهري نفيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التي جمدوا فيها جمودا يأباه الإنصاف وينكره الفهم ويجحده العقل. (الی قوله) وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والإنكار لهذا الوقوع مباهتة لا يستحق

المجاوبة.''

ترجمہ: ''اور جیسا کہ مجاز لغتِ عرب میں واقع ہے تو جمہور علما کے نزدیک مجاز کتابِ عزیز میں بھی اس قدر کثرت سے واقع ہے کہ اس کا واقع ہونا کسی پر پوشیدہ نہیں رہ سکتا سوائے اُس شخص کے جو حقیقت اور مجاز کے درمیان فرق نہیں کر سکتا۔ اور داود ظاہری سے کتابِ عزیز میں مجاز کی نفی مروی ہے مگر یہ ظاہریہ کے اُن مسائل میں سے پہلا مسئلہ نہیں جن مسائل میں ظاہریہ نے ایسا جمود اختیار کیا کہ انصاف جس کو ناپسند کرتا ہے، سمجھ جس کا انکار کرتی ہے اور عقل جس کو جھٹلاتی ہے۔ اور جیسا کہ مجاز کتاب عزیز میں کثرت سے واقع ہے تو وہ احادیث میں بھی بہت زیادہ واقع ہے۔ اور اس وقوع کا انکار کرنا ایسی کھلی تہمت ہے جو جواب دیے جانے کے لائق نہیں۔'' (ج:۱،ص:۶۷)

منکرینِ مجاز کے شبہات اور اُن کے ردّ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

(۱) الإنصاف فيما أثير حوله الخلاف (من ص:۵۱إلى: ۹۶) للعلامة الدكتور عمر كامل المكي (۲) رفع الغاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية (من ص:۱۹ إلى۸۱) للعلامة الشيخ نضال بن إبراهيم آله رشي.

نَص:

جب کسی لفظ کا کوئی ایک معنیٰ ہی مُراد لیا جا سکتا ہو، اس کے سوا دوسرا معنیٰ مُراد لینا ممکن نہ ہو تو اسے نص یا نصِّ صریح کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ ''اِلٰہ'' سے سوائے عبادت کے لائق ذات کے کوئی دوسرا معنیٰ مُراد نہیں لیا جا سکتا، لہٰذا لفظِ ''اِلٰہ'' معبود کے معنیٰ پر ''نص'' ہے۔ امام الحرمین رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۷۸ھ) کے اصولِ فقہ پر مشتمل متن ''الورقات'' کی امام جلال الدین محلی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۶۴ھ) کی شرح میں ہے:

''والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، كزيدٍ في رأيت زيداً.''

ترجمہ: ''اور نص وہ لفظ ہے جو صرف کسی ایک ہی معنٰی کا امکان رکھے مثلاً ''میں نے زید کو دیکھا'' میں زید۔'' (ص: ۱۴۶، ناشر: جامعۃ القدس، فلسطین)

فائدہ: کبھی قرآن واحادیث کے الفاظ کو مُطلقاً نص یا نصوص کہا جاتا ہے اگرچہ وہ الفاظ محتمل ہوں۔ اسی طرح کبھی کُتبِ دینیہ کی کسی عبارت کو بھی مجازاً نص کہا جاتا ہے۔

ظاہر و مُؤوّل:

جب کسی لفظ سے دو یا زائد معانی میں سے کوئی بھی ایک معنی مُراد لینا ممکن ہو تو اگر وہ معنی مُراد لیا جائے جو دوسرے کی بہ نسبت زیادہ واضح اور راجح ہو تو اُسے ظاہر کہتے ہیں اور اگر مرجوح معنی مُراد ہو تو اُسے مؤول کہا جاتا ہے اور چونکہ مرجوح معنی کو مُراد لینے کے لیے کسی دلیل یا قرینے کا ہونا ضروری ہے اسی لیے مؤول کو ظاہر بالدلیل بھی کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظِ ''شیر'' کا حقیقی معنی مشہور جنگلی درندہ ہے مگر کبھی کسی بہادر شخص کو مجازاً شیر کہا جاتا ہے۔ لہٰذا شیر کا راجح معنی مشہور درندہ ہے جب کہ مرجوح معنی بہادر مرد ہے۔ تو جب شیر کہہ کر مشہور درندہ مراد لیا جائے تو اسے ظاہر کہا جائے گا کہ لفظ کو اُس کے ظاہری معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ مگر جب لفظ شیر کہہ کر کوئی بہادر انسان مُراد ہو تو اسے مؤول کہا جائے گا کہ شیر کی تاویل بہادر مرد سے کی گئی ہے۔ شرح المحلی علی الورقات میں ہے:

''والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، كالأسد في رأيت اليوم أسداً، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس، لأن المعنى الحقيقي محتمل للرجل الشجاع بدله فإن حمل اللفظ على المعنى الآخر سمي مؤولاً وإنما يؤول بالدليل كما قال. ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهراً بالدليل، أي كما يسمى مؤولاً، ومنه قوله تعالى: {وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْيدٍ} ظاهره جمع يد،

وذلك محال في حق الله تعالى فصرف إلى معنى القوة بالدليل العقلي القاطع."

ترجمہ: "اور ظاہر وہ لفظ ہے جو دو ایسے معانی کا امکان رکھے جن میں سے ایک معنی دوسرے سے زیادہ واضح ہو، جیسے "میں نے آج ایک شیر کو دیکھا۔" میں لفظِ شیر۔ اس لیے کہ یہ لفظ حیوانِ مُفترِس کے معنی میں ظاہر ہے۔ کیوں کہ یہ معنیٔ حقیقی کے بدلے بہادر مرد کے معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ تو اگر اس لفظ کو دوسرے معنی پر محمول کیا جائے تو اسے مؤول کہا جائے گا۔ اور دلیل ہی کے ذریعے تاویل کی جا سکتی ہے جیسا کہ امام الحرمین رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور ظاہر کی دلیل کے ذریعے تأویل کی جاتی ہے اور اُسے ظاہر بالدلیل کہا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح اُسے مؤول کہا جاتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿اور آسمان کو ہم نے ہاتھوں سے بنایا۔ ذٰریٰت: ۴۷﴾ لفظ "أَيْدٍ" کا ظاہر یہ ہے کہ یہ يَدٌ یعنی ہاتھ کی جمع ہے اور یہ معنی اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ (اس لیے کہ ہاتھ کا حقیقی معنی جسم کا ایک خاص عضو ہے جب کہ اللہ تعالیٰ جسم و اعضا سے پاک ہے۔ راقم۔) لہٰذا اس لفظ کو دلیلِ قطعی عقلی کے ذریعے قوّت کے معنٰی کی طرف پھیرا گیا۔"

(شرح المحلّی علی الورقات، ص: ۱۴۷/۱۴۸، ناشر: جامعۃ القدس، فلسطین)

محکم ومتشابہ کی تعریف میں قول محقّق

ساتویں صدی ہجری کے مُجدّد، امام فخر الدین رازی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ٦٠٦ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق تفسیر میں تحریر فرمایا:

''الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين، ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول: اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى، فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير

مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم. وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى المتشابه."

ترجمہ: ''محکم ومتشابہ کی تفسیر میں لوگوں نے کثرت سے اقوال بیان کیے ہیں جب کہ ہم مُلخّص قول کو ذکر کریں گے جس پر اکثر مُحقّقین ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم محکم ومتشابہ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال کو ذکر کریں گے۔ تو ہم کہتے ہیں: ایسا لفظ جو کسی ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو یا تو وہ لفظ اُس معنی کے غیر کا احتمال رکھتا ہوگا (یعنی اُس لفظ سے معنی موضوع لہ کا غیر مُراد لینا ممکن ہوگا۔) اور یا وہ لفظ معنیٰ غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہوگا۔ تو اگر لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور دوسرے معنی کا مُحتمل نہ ہو تو یہ لفظ ''نص'' ہے۔ اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے غیر کا بھی محتمل ہو تو وہ اس سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو اُس لفظ کا احتمال دونوں معنی میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے پر راجح ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ اُس لفظ کا احتمال اُن دونوں معنی کے لیے برابر ہوگا۔ تو اگر لفظ کا احتمال دونوں معنی میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے پر راجح ہو تو اُس لفظ کو راجح معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''ظاہر'' کہا جاتا ہے۔ اور مرجوح معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اُسے ''مُؤوَّل'' کہا جاتا ہے۔ اور رہا یہ کہ اگر لفظ کا احتمال دونوں معنی کے لیے برابر ہو تو وہ لفظ ایک ساتھ دونوں معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''مُشتَرَک'' ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی ایک معنی کو متعین کرتے ہوئے اُس معنیٰ متعین کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''مجمل'' ہوگا۔ اور رہا نص اور ظاہر تو یہ دونوں ترجیح کے حصول میں مشترک ہیں سوائے اس کے کہ نص ایسا راجح ہے جو معنیٰ غیر کے

احتمال کو مانع ہے جب کہ ظاہر ایسا راجح ہے جو معنئ غیر کے احتمال کو مانع نہیں۔ تو نص اور ظاہر میں جو قدرِ مشترک ہے وہی ''مُحکم'' کہلاتا ہے۔ اور رہا مُجمَل اور مؤوّل تو یہ دونوں اس بات میں ایک جیسے ہیں کہ لفظ کی دلالت معنی پر راجح نہیں، اگرچہ مُجمل راجح نہ ہو لیکن مرجوح بھی نہیں۔ اور مؤول باوجود اس کے کہ راجح نہیں مگر وہ مرجوح ہے (دلالتِ لفظ کے اعتبار سے) نہ کہ دلیل منفرد کے اعتبار سے۔ لہٰذا یہ قدرِ مُشترک (یعنی مجمل اور مؤول دونوں کا لفظ کی دلالت کے اعتبار سے غیر راجح ہونا) یہی ''مُتَشَابِہ'' کہلاتا ہے۔

(تفسیر کبیر مسمیٰ ''مَفَاتِیحُ الغَیُوْب''، زیرِ آیتِ سورۂ آلِ عمران: ۷،

جلد: ۷، صفحہ: ۱۳۹/ ۱۳۸، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت)

محکم ومتشابہ کی تعیین میں اہل سُنت کا طریقہ

امام فخر الدّین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تفسیر میں تحریر فرمایا:

''واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر [الكهف: ٢٩] محكم، وقوله وما تشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين [التكوير: ٢٩] متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بد هاهنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول: اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا.''

ترجمہ: ''اور جان لے کہ یہ ایک عظیم مقام ہے لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ: بے شک تمام فرقوں کے ماننے والوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ آیات جو اُس کے مذہب کے موافق ہیں وہ محکمات ہیں۔ اور وہ آیات جو اُس کے فریقِ مُخالف کے موافق ہیں وہ مُتشابہات

ہیں۔ تو معتزلی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔'' (الکہف:۲۹) مُحکم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ''اور تم کیا چاہو مگر یہ کہ چاہے اللہ، سارے جہان کا رب۔'' (التکویر:۲۹) مُتشابہ ہے۔ (اس لیے کہ معتزلی کے نزدیک بندے کا چاہنا اللہ تعالیٰ کے چاہنے کے تابع نہیں ہے جب کہ اہل سُنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر کچھ نہیں ہوسکتا۔ راقم۔) اور سُنی اس بارے میں اس کے برعکس کہتا ہے۔ (یعنی سورۂ کہف کی آیت کو متشابہ اور سورۂ تکویر کی آیت کو محکم کہتا ہے۔) لہٰذا کوئی ایسا قانون ہونا ضروری ہے کہ جس کی طرف محکم و متشابہ کی تعیین کے باب میں رجوع کیا جا سکے۔

تو ہم کہتے ہیں: لفظ اگر دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اور اُن دونوں میں سے ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے راجح ہو اور دوسرے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرجوح ہو تو اگر ہم اُس لفظ کو راجح معنی پر حمل کریں اور اُسے مرجوح معنی پر حمل نہ کریں تو یہ محکم ہے۔ اور رہا یہ کہ اگر ہم لفظ کو مرجوح معنی پر حمل کریں اور راجح معنی پر حمل نہ کریں تو یہ متشابہ ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں: لفظ کو راجح معنی سے مرجوح معنی کی طرف پھیرنے کے لیے کسی دلیلِ منفصل کا ہونا لازم ہے۔ اور وہ دلیلِ منفصل یا تو لفظی ہوگی یا عقلی ہوگی۔''

(مرجعِ سابق، جلد:۷، صفحہ:۱۴۰/۱۳۹)

پھر قطعی عقائد میں دلیلِ لفظی کے غیر معتبر ہونے کو ثابت کرنے کے بعد فرمایا:

''فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر

حمله علی ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً''

ترجمہ: ''تو ہم نے جو کچھ ذکر کیا اُس سے یہ ثابت ہوا کہ مسائلِ قطعیہ میں لفظ کو اُس کے راجح معنی سے مرجوح معنی کی طرف پھیرنا دلیل قطعی عقلی کے قائم ہونے ہی پر جائز ہے اس بنا پر کہ لفظ کے ظاہر نے جو خبر دی وہ محال ہے۔ اور خلاصے میں ہمیں معلوم ہو چکا کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر حمل کرنے کے متعذر رہونے پر لفظ کو اُس کے مرجوح معنی میں استعمال کرنا جائز ہے۔ تو اس صورت میں تاویل (اجمالی) لازم ہوتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ لفظ کو اُس کے راجح معنی سے مرجوح معنی کی طرف پھیرنے کا کوئی راستہ نہیں مگر قطعی عقلی دلالت کو قائم کرنے کے واسطے ہی سے، اس بنیاد پر کہ لفظ کا راجح معنی عقلاً مُحال ہے۔'' (مرجع سابق)

راقم عرض کرتا ہے: قرآن وسُنت کی وہ نصوص جو قطعی الثبوت قطعی الدلالہ ہوں جیسے وہ آیاتِ محکمات جو قطعی الدلالہ ہوں اُن کی روشنی میں متشابہات کے پہلو کو متعین کرنا متأخرین کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مُتشابہات کی تاوِیلِ اجمالی اور تاوِیلِ تفصیلی

مذکورہ بالا قواعد میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات اور احادیث کے وہ الفاظ جن کا ظاہر اللہ تعالیٰ کی جسمیت پر دلالت کرتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے لیے کسی عضو کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے کسی سمت میں یا کسی جگہ میں ہونے پر دلالت کرتا ہے انہیں آیاتِ صفات یا احادیثِ صفات کہا جاتا ہے۔ یہ سارے الفاظ متشابہات ہیں۔ اس لیے کہ قطعی عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کا جسم، اعضاے جسمانی، جہت اور مکان سے پاک ہونا ثابت ہے اور اس پر قرآن کی آیاتِ محکمات اور احادیثِ مبارکہ شاہد ہیں۔ جیسا کہ پچھلے صفحات میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی۔ مُجدّ دِوقت، رئیس المفسرین، امام جلال الدّین سیوطی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

''من المتشابه آيات الصفات نحو: {الرحمن على العرش استوى} {كل شيء هالك إلا وجهه} {ويبقى وجه ربك} {ولتصنع على عيني} {يد الله فوق أيديهم} {والسماوات مطويات بيمينه} (مُلَخَّصاً) وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها.''

ترجمہ: ''متشابہ میں سے آیاتِ صفات ہیں۔ جیسے: {رحمٰن نے عرش پر استوا فرمایا۔ طٰہٰ: ۵} {ہر چیز فانی ہے سوا اس کے ''وَجْه'' (ذات) کے۔ القصص: ۸۸} {اور باقی ہے تمہارے رب کا ''وَجْه'' (ذات)۔ الرحمٰن: ۲۷} {اس لیے کہ تیری پرورش میری

"عَیْن" پر (میری حفاظت میں) کی جائے۔ طٰہٰ:۳۹} {ان کے ہاتھوں پر "یَدُ اللہ" (اللہ کی نصرت وحمایت) ہے۔ الفتح:۱۰} {اس کے "یَمِیْن" (قدرت) سے سب آسمان لپیٹ دیئے جائیں گے۔ الزمر:۶۷} اور جمہور اہل سُنت جن میں سلف اور محدثین ہیں ان آیات پر ایمان لانے اور ان کے معنیٰ مراد کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرنے پر ہیں اور اس پر ہیں کہ باوجود ہمارے ان آیات کے معنیٰ حقیقی سے اللہ تعالیٰ کو پاک ماننے کے ہم ان الفاظ کی تفسیر نہیں کرتے۔ (یعنی ان الفاظ کا لغت میں جو حقیقی معنی ہے، جو ظاہر ہے اُس معنی سے اللہ تعالیٰ کو سلف اور محدثین پاک مانتے تھے اور اور ان الفاظ کی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سُپرد کرتے تھے۔ راقم)"

(الإتقان في علوم القرآن، ج:۳، ص:۱۴، ناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت)

چوں کہ اُن متشابہات کا ظاہر مُراد لینا محال ہے اس لیے اُن کی یا تو تأویلِ اجمالی کی جائے گی کہ ظاہر تو مُراد نہیں مگر جو مُراد ہے وہ اللہ ہی جانتا ہے، ہم بیانِ مراد سے باز رہیں گے۔ جیسا کہ یہ اکثر سلف کا مذہب ہے۔ یا بعض سلف اور اکثر خلف کے مذہب پر تأویلِ تفصیلی کی جائے گی اور متشابہات کی مُراد کو محکمات کی طرف پھیرا جائے گا کہ وہ اُمّ الکتاب یعنی کتاب کی اصل ہیں۔ تو کلمۂ یمین کو مثلاً قدرت کے معنی میں، کلمۂ استوا کو مثلاً غلبہ فرمانے کے معنی میں، وجہ کو ذات کے معنی میں، عین کو نگاہِ رحمت کے معنی میں اور نزول کو نزولِ رحمت کے معنی میں مُراد لیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۹۲ھ) نے عقائد اہل سُنّت پر مشتمل اپنی کتاب "شرحِ عقائد نسفی" میں تحریر فرمایا:

"واحتجَ المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح (الى قوله) والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما

هو دأب السلف، إيثاراً للطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباًلضبع القاصرين، سلوكاًللسبيل الأحكم۔''

ترجمہ: ''اور اہل سُنت کے مُخالف نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت، جسمیت، صورت اور اعضا کے ثبوت میں قرآن واحادیث کی ظاہری نصوص سے استدلال کیا۔ حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے ان چیزوں سے پاک ہونے پر دلائلِ قطعیہ قائم ہیں۔ لہٰذا واجب ہے کہ زیادہ سلامتی والی راہ کو اختیار کرتے ہوئے نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کیا جائے اس بنا پر جو سلف کی عادت ہے۔ یا زیادہ مضبوط راہ چلنے کے لیے ان نصوص کی صحیح تأویلات کی جائیں اس بنا پر جسے متأخرین نے جاہلوں کے اعتراضات کو دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کے ایمان کی حفاظت کرنے کے لیے اختیار کیا۔''

(شرح العقائد النسفية، ص: ۱۳۵/۱۳۴، ناشر: مکتبۃ المدینہ، کراچی)

شرحِ عقائد کے شارحِ محقق علامہ عبدالعزیز پرہاروی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۱۲۳۹ھ) نے اس مقام پر مزید وضاحت فرماتے ہوئے تحریر فرمایا:

''وتوضيح الكلام أن هذه النصوص تسمىٰ المتشابهات ونصوص الصفات المتشابهة، وعلماء السنة بعد إجماعهم على أن معانيها الظاهرة غير مُرادة ذهبوا مذهبين: أحدهما مذهب السلف وهو الإيمان بما أراد الله سبحانه وتفويض علمها إليه تعالىٰ مع تنزيهه عن التجسم والتشبه، وقالوا: الاستواء على العرش واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لانعرف كنهها وفي بعض نسخ الفقه الأكبر

المنسوب إلى الإمام الأعظم أن تأويلها إبطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى. ثانيها مذهب الخلف تفسيرها بما يليق به تعالیٰ لاشتهار المذاهب الفاسدة فی زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين، ففعلوا ذلک حفظاً للدين. وقال طائفة من المحققين: هذا الخلاف مبنی علی تفسير قوله تعالیٰ ''هُوَ الَّذِيْٓ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۭ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشٰبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۗءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۗءَ تَاْوِيْلِهٖ ڤ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ'' فمذهب السلف الوقف علی الجلالة علی أن تأويله خاص بعلمه تعالیٰ، ويؤيده قراءة ابن عباس: ويقول الراسخون فی العلم أمنا به. رواه الحاكم، ومذهب الخلف عطف قوله ''والراسخون'' علی الجلالة، ويعضده قول ابن عباس: أنا ممن يعلم تأويله. رواه ابن المنذر، وهم يخصون ذمّ تأويل المتشابه بمن يأوله علی وفق بدعته كالمشبهة.''

ترجمہ: ''اور اس کلام کی وضاحت یہ ہے کہ ان نصوص کو متشابہات اور صفات کی نصوصِ متشابہات کہا جاتا ہے۔ اور علمائے اہل سُنّت اس پر اجماع فرمانے کے بعد کہ ان نصوص کے ظاہر معانی مُراد نہیں دو مذاہب ہوئے۔ دونوں میں سے ایک سلف کا مذہب ہے اور وہ جسم ہونے اور مخلوق سے مشابہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کو مُنَزَّہ مانتے ہوئے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مُراد پر ایمان لانا اور ان نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سُپُرد کرنا ہے۔ اور سلف نے فرمایا کہ

استوا علی العرش، یَد، رِجل اور وہ سب جن کا ذکر اُن نصوص میں کیا گیا حق سبحانہ وتعالیٰ کی صفات ہیں جن کے کُنہ کو ہم نہیں جانتے۔

اور فقہِ اکبر کا ایک نسخہ جو امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے اُس میں ہے: متشابہات کی تاویل کرنا صفات کو باطل قرار دینا ہے اور یہ معتزلہ کا قول ہے۔ (یعنی معتزلہ کے نزدیک تاویل کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے اُس صفت ہی کا انکار کیا جائے جب کہ اہل سُنت آیاتِ متشابہات میں بیان کردہ صفات پر ایمان لانے کو واجب قرار دیتے ہیں تو یہ عبارت تاویلِ اجمالی کے خلاف نہیں لہٰذا اس عبارت کو اہل سُنت کے خلاف پیش کرنا درست نہیں۔ نیز یہ عبارت فقہِ اکبر کے سارے نسخوں میں موجود نہیں۔ راقم)

دوسرا علمائے خلف کا مذہب ہے، ان کے زمانے میں عقائدِ فاسدہ کے پھیلنے اور مُشَبِّہہ کے عوامِ مسلمین کو گمراہ کرنے کی وجہ سے متشابہات کی وہ تفسیر کرنا جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہو۔ تو ان علما نے دین کی حفاظت کی خاطر تاویل کی۔ اور محققین کی ایک جماعت نے کہا: یہ اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے۔: ''وہی ہے جس نے تم پر یہ کتاب اتاری، اس کی کچھ آیتیں صاف معنٰی رکھتی ہیں، وہ کتاب کی اصل ہیں، اور دوسری وہ ہیں جن کے معنی میں اشتباہ ہے، تو وہ جن کے دلوں میں کجی ہے، وہ اشتباہ والی کے پیچھے پڑتے ہیں، گمراہی چاہنے، اور اس کا پہلو ڈھونڈھنے کو، اور اس کا ٹھیک پہلو اللہ ہی کو معلوم ہے، اور پختہ علم والے کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے،'' آلِ عمران: ۷)

تو سلف کا مذہب لفظ جلالت یعنی ''اِلا اللہ'' پر وقف کرنا ہے اس بنا پر کہ اس کی تاویل اللہ تعالیٰ کے علم کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس مذہب کی تائید حضرتِ سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قراءت ''ویقول الراسخون فی العلم اٰمنا به'' سے ہوتی ہے۔ (یعنی اَلرَّاسِخُوْنَ سے پہلے یَقُوْلُ پڑھنا جو لفظ جلالت پر اَلرَّاسِخُوْنَ کے عطف نہ

ہونے کی دلیل ہے۔ راقم) اسے حاکم نے روایت کیا۔ اور خلف کا مذہب ''الرَّاسِخُوْنَ'' کو کلمۂ جلالت پر عطف کرنا ہے۔ (جس کا معنی ہوگا کہ متشابہ کی تاویل نہیں جانتا مگر اللہ اور علمائے راسخین۔ راقم) اور اس مذہب کو تقویت ملتی ہے سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس قول سے ''میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو متشابہ کی تأویل کا علم رکھتے ہیں۔'' اسے ابن المنذر نے روایت کیا۔ اور یہ علما تأویل کی مذمت کو اُن لوگوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو مُشَبِّہَہ کی طرح اپنی گمراہی کے موافق تأویل کرتے ہیں۔''

(النبراس شرح شرحِ العقائد النسفیۃ، ص:۱۲۰، مطبوعہ قدیمہ، ترکی)

مُجَدِّدِ دین وملّت، اعلیٰ حضرت، امام احمد رضا محدّث بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس مسئلے کی بہترین وضاحت فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''أَقُوْلُ: (میں کہتا ہوں،) بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید اُتارا ہے ہدایت فرمانے اور بندوں کو جانچنے، آزمانے کو، ''یُضِلُّ بِهٖ كَثِیْرًا ۙ وَّ یَهْدِیْ بِهٖ كَثِیْرًا'' اسی قرآن سے بہتوں کو گمراہ فرمائے اور بہتیروں کو راہ دکھائے۔ (البقرۃ:۲۶) اس ہدایت وضلالت کا بڑا منشا قرآن عظیم کی آیتوں کا دو قسم ہونا ہے: محکمات، جن کے معنی صاف بے دقت ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کی پاکی و بے نیازی و بے مثلی کی آیتیں جن کا ذکر اُوپر گزرا، اور دوسری متشابہات، جن کے معنٰی میں اشکال ہے یا تو ظاہرِ لفظ سے کچھ سمجھ ہی نہیں آتا جیسے حروفِ مقطعات الٓمٓ وغیرہ یا جو سمجھ میں آتا ہے وہ اللہ عزوجل پر محال ہے، جیسے: ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى.'' (وہ بڑا مہر والا اس نے عرش پر استوا فرمایا۔ طٰہٰ:۵) یا ''ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ.'' (پھر اس نے عرش پر استوا فرمایا۔ الاعراف:۵۴) پھر جن کے دلوں میں کجی وگمراہی تھی وہ تو ان کو اپنے ڈھب کا پاکر ان کے ذریعہ سے بے علموں کو بہکانے اور دین میں فتنے پھیلانے لگے کہ دیکھو قرآن میں آیا ہے

اللہ عرش پر بیٹھا ہے، عرش پر چڑھا ہوا ہے، عرش پر ٹھہر گیا ہے۔ اور آیاتِ محکمات جو کتاب کی جڑ تھیں اُن کے ارشادول سے بھلا دیئے حالانکہ قرآن عظیم میں تو استواء آیا ہے اور اس کے معنی چڑھنا، بیٹھنا، ٹھہرنا، ہونا کچھ ضرور نہیں، یہ تو تمہاری اپنی سمجھ ہے جس کا حکم خدا پر لگا رہے۔ ''مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰن.'' (اللہ تعالیٰ نے اس پر کوئی دلیل نازل نہ فرمائی۔ النجم: ۲۳)

اگر بالفرض قرآن مجید میں یہی الفاظ چڑھنا، بیٹھنا، ٹھہرنا، آتے تو قرآن ہی کے حکم سے فرض قطعی تھا کہ انہیں ان ظاہری معنی پر نہ سمجھو جو ان لفظوں سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں کہ یہ کام تو اجسام کے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں مگر یہ لوگ اپنی گمراہی سے اسی معنی پر جم گئے انہیں کو قرآن مجید نے فرمایا: ''الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ.'' ان کے دل پھرے ہوئے ہیں۔

اور جو لوگ علم میں پکّے اور اپنے رب کے پاس سے ہدایت رکھتے تھے وہ سمجھے کہ آیات محکمات سے قطعاً ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان و جہت و جسم و اعراض سے پاک ہے بیٹھنے، چڑھنے، ٹھہرنے سے منزہ ہے کہ یہ سب باتیں اس بے عیب کے حق میں عیب ہیں جن کا بیان ان شاء اللہ المستعان عنقریب آتا ہے اور وہ ہر عیب سے پاک ہے ان میں اللہ عزوجل کے لیے اپنی مخلوق عرش کی طرف حاجت نکلے گی اور وہ ہر احتیاج سے پاک ہے۔ ان میں مخلوقات سے مشابہت ثابت ہوگی کہ اٹھنا، بیٹھنا، چڑھنا، اترنا، سرکنا ٹھہرنا اجسام کے کام ہیں اور وہ ہر مشابہت خلق سے پاک ہے۔ تو قطعاً یقیناً ان لفظوں کے ظاہری معنی جو ہماری سمجھ میں آتے ہیں ہرگز مراد نہیں۔ پھر آخر معنی کیا لیں؟ اس میں یہ ہدایت والے دو روش ہو گئے۔

اکثر نے فرمایا جب یہ ظاہری معنی قطعاً مقصود نہیں اور تاویلی مطلب متعین و محدود

نہیں تو ہم اپنی طرف سے کیا کہیں؟ یہی بہتر کہ اس کا علم اللہ پر چھوڑیں ہمیں ہمارے رب نے آیاتِ متشابہات کے پیچھے پڑنے سے منع فرمایا اوران کی تعیین مراد میں خوض کرنے کو گمراہی بتایا تو ہم حد سے باہر کیوں قدم دھریں؟ اسی قرآن کے بتائے حصے پر قناعت کریں کہ: ''اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا'' جو کچھ ہمارے مولیٰ کی مراد ہے ہم اس پر ایمان لائے، محکم متشابہ سب ہمارے رب کے پاس سے ہے۔ یہ مذہب جمہور ائمہ سلف کا ہے اور یہی اسلم واولیٰ ہے، اسے مسلک تفویض وتسلیم کہتے ہیں۔ ان ائمہ نے فرمایا: استواء معلوم ہے کہ ضرور اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اور کیف مجہول ہے کہ اس کے معنی ہماری سمجھ سے وراہیں، اور ایمان اس پر واجب ہے کہ نصِ قطعی قرآن سے ثابت ہے، اور سوال اس سے بدعت ہے کہ سوال نہ ہوگا مگر تعیین مراد کے لیے، اور تعین مراد کی طرف راہ نہیں۔

اور بعض نے خیال کیا کہ جب اللہ عزوجل نے محکم متشابہ دو قسمیں فرما کر محکمات کو ''هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ'' فرمایا کہ وہ کتاب کی جڑ ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہر فرع اپنی اصل کی طرف پلٹتی ہے تو آیۂ کریمہ نے تاویل متشابہات کی راہ خود بتادی اوران کی ٹھیک معیار ہمیں سُجھادی کہ ان میں وہ درست و پاکیزہ احتمالات پیدا کرو جن سے یہ اپنی اصل یعنی محکمات کے مطابق آجائیں اور فتنہ وضلال و باطل ومحال راہ نہ پائیں۔ یہ ضرور ہے کہ اپنے نکالے ہوئے معنی پر یقین نہیں کرسکتے کہ اللہ عزوجل کی یہی مراد ہے مگر جب معنی صاف و پاکیزہ ہیں اور مخالفتِ محکمات سے بری ومنزہ ہیں اور محاوراتِ عرب کے لحاظ سے بن بھی سکتے ہیں تو احتمالی طور پر بیان کرنے میں کیا حرج ہے؟ اور اس میں نفع یہ ہے کہ بعض عوام کی طبائع صرف اتنی بات پر مشکل سے قناعت کریں کہ ان کے معنی ہم کچھ نہیں کہہ سکتے اور جب نہیں روکا جائے گا تو خواہ مخواہ ان میں فکر کی اور حرص بڑھے گی۔ ''اِنَّ ابْنَ اٰدَمَ لَحَرِيْصٌ عَلٰى مَا مُنِعَ'' (انسان کو جس چیز سے منع کیا جائے وہ اس پر ضرور حریص ہوتا ہے۔ اسے

امام طبرانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مرفوعاً روایت کیا۔) اور جب فکر کریں گے فتنے میں پڑیں گے، گمراہی میں گریں گے۔ تو یہی انسب ہے کہ ان کی افکار ایک مناسب وملائم معنی کی طرف کہ محکمات سے مطابق، محاورات سے موافق ہوں پھیر دی جائیں کہ فتنہ وضلال سے نجات پائیں یہ مسلک بہت علمائے متاخرین کا ہے کہ نظر بحال عوام اسے اختیار کیا ہے اسے مسلک تاویل کہتے ہیں۔"

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۲۲ تا ۱۲۴، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

متشابہات کے ظاہر سے استدلال کے ردّ میں بنیادی قاعدہ

علامہ کمال الدین ابن ابی شریف رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۰۵ھ) نے عقائدِ اہل سنت کی اپنی مشہور کتاب المسامرۃ فی شرح المسایرۃ میں فرمایا:

"ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان، فإن الكَرَّامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحَشَوِيَّة وهم المُجَسِّمَة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ." وحديث الصحيحين: "ينزل ربنا كل ليلة" الحديث. وأجيب عنه بجواب اجمالى هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذِّب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً. إذا تقرر هذا فنقول: كل لفظ يرد فى الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحاداً، والآحاد إن كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مُرادٍ، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل بل لا بد وأن يكون ظاهراً، وحينئذ نقول: الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس

مراداً منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعداً فلايخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أو لا، فإن دلّ حمل عليه، وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخبط عن العقائد أو لا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات، الأوّل مذهب الخلف والثاني مذهب السلف."

ترجمہ: ''اور مصنف (محقق ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ) نے یہاں جہت ومکان کے قائلین کے استدلال کے جواب پر تنبیہ فرمائی۔ اس لیے کہ کرّامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر استقرار کے بغیر جہتِ عُلُو کو ثابت کرتے ہیں جب کہ حَشْوِیّہ جو مُجَسِّمَہ ہیں عرش پر استقرار کی صراحت کرتے ہیں۔ اور ان لوگوں نے متشابہات کے ظاہر سے استدلال کیا جن میں سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''رحمٰن نے عرش پر استوا فرمایا۔'' اور صحیحین کی حدیث ہے: ''ہمارا رب ہر رات نزول فرماتا ہے۔'' الحدیث۔ بدمذہبوں کے اس استدلال کا ردّ ایک اجمالی جواب کے ذریعہ کیا گیا جو تفصیلی جوابات کے لیے گویا کہ مقدمہ ہے۔ اور وہ یہ ہے: کہ بے شک شریعت عقل ہی سے ثابت ہوئی، اس لیے کہ شریعت کا ثبوت شریعت کو پہنچانے والے رسول کے صدق پر معجزے کے دلالت کرنے پر موقوف ہے۔ اور معجزے کی یہ دلالت عقل ہی سے ثابت ہوئی۔ لہٰذا اگر شریعت کوئی ایسی بات لاتی جو عقل کے خلاف ہوتی تو شریعت اور عقل دونوں باطل ہوجاتے۔ حالانکہ عقل شریعت کی دلیل ہے۔

جب یہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو شرع میں وارد ہوا، یعنی وہ جس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کی طرف کی جائے یا ذاتِ مقدسہ کے لیے اسم یا صفت کے طور پر اُس کا اطلاق کیا جائے حالاں کہ وہ عقل کے مخالف ہو اور اُسے متشابہ کہا جاتا ہے تو وہ

لفظ اس سے خالی نہیں کہ یا تو وہ متواتر ہوگا (یعنی قرآن کی کسی آیت میں یا کسی حدیث متواتر میں ہوگا۔ راقم) یا وہ خبر واحد کے طور پر منقول ہوگا۔ اور خبر واحد اگر نص ہو جو تاویل کا احتمال نہ رکھے تو ہم اُس کے ناقل کے افترا کا یا اُس کے سہو کا یا اُس کی غلطی کا یقین کریں گے۔ اور اگر وہ ظاہر ہو تو اُس کا ظاہر مراد نہیں۔ اور اگر وہ متواتر ہو تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایسی نص ہو جو تاویل کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ یہ لازم ہے کہ وہ ظاہر ہو۔ (مثلاً قرآن کی آیاتِ متشابہات۔) اب ایسی صورت میں ہم کہیں گے کہ وہ احتمال جس کی نفی عقل کرتی ہے اُس لفظ سے وہ مراد نہیں۔ پھر اس احتمال کے منتفی ہونے کے بعد اگر کوئی ایک احتمال باقی رہے تو قرینۂ حال کے مطابق وہی متعین ہوگا۔ اور اگر دو یا زیادہ احتمال باقی رہیں تو یہ اس سے خالی نہیں کہ کوئی دلیل قطعی اُن دونوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرے یا دلالت نہ کرے۔ پھر اگر دلیل قطعی دونوں میں سے کسی ایک احتمال پر دلالت کرے تو لفظ کو اُسی احتمال پر حمل کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی دلیل قطعی علی التعیین کسی ایک احتمال پر دلالت نہ کرے تو کیا عقائد سے خبط کو دفع کرنے کے لیے غور و خوض اور اجتہاد سے کسی ایک احتمال کو متعین کیا جائے گا؟ یا اسما و صفات کے بارے میں الحاد میں پڑنے کے خوف سے کسی احتمال کو متعین نہیں کیا جائے گا؟ پہلا خلف کا مذہب ہے جب کہ دوسرا سلف کا مذہب ہے۔"

(کتاب المسامرۃ فی شرح المسایرۃ، صفحہ: ۳۳ / ۳۲، ناشر: دار البصائر، قاہرہ)

مُسامرہ کہ یہ الفاظ آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ گویا کہ سمندر کو کوزے میں سمیٹا گیا ہے۔ قارئین کرام خصوصاً طلبہ سے گزارش ہے کہ ان مبارک جملوں کو بار بار پڑھ کر اپنے قلوب و اذہان میں نقش فرما لیں۔ اگر ان قواعد کو کوئی سمجھ جائے تو نہ صرف یہ کہ خود اُس کا ایمان محفوظ ہو جائے گا بلکہ وہ بد مذہبوں کے ہر شبہے کے جواب پر قادر ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

سلف اور متاخرین مُشبہہ کے عقائد کے درمیان فرق

''سلَف'' سے مُراد صحابہ، تابعین اور تبع تابعین ہیں۔ اور ایک قول کے مطابق پانچویں صدی کے شروع ہونے سے پہلے وصال فرمانے والے ''سلَف'' ہیں۔ علامہ شیخ برہان الدین ابراہیم باجوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''(الخلف) هم كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة... و(السلف)هم من كانوا قبل الخمسمائة، وقيل القرون الثلاثة، الصحابة والتابعون وأتباع التابعين.''

ترجمہ: ''خلف وہ لوگ ہیں جو پانچویں صدی ہجری کے بعد ہوئے اور کہا گیا کہ وہ لوگ جو پہلے تین طبقوں کے بعد ہوئے۔ اور سلف وہ ہیں جو پانچویں صدی ہجری کے پہلے ہوئے اور کہا گیا کہ پہلے تین طبقے یعنی صحابہ، تابعین اور تبعِ تابعین سلف ہیں۔''

(حاشیۃ الباجوری علی جوھرۃ التوحید، ص: ۱۵۹، ناشر: دار السلام، قاھرہ)

متاخرین مشبہہ سے ہماری مراد ابن تیمیہ، ابن قیم، ابن عبدالوہاب نجدی، بھوپالی اور اُن کے ہم عقیدہ وہابی نجدی ہیں۔ جن کا یہ عقیدہ ہے کہ آیات و احادیثِ صفات میں وارد الفاظ کا ظاہری معنیٰ ہی مراد ہے۔ اس قدر پر سارے متقدمین و متأخرین مجسمہ، مُشبہہ اور حشویہ متفق ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ عوام کو دھوکہ دینے کے لیے اور خود کو سلف سے ملانے کے لیے ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم ان الفاظ کے معنیٰ کی کیفیت کو ماننے کے باوجود اُسے نہیں بتا سکتے، اور نہ ہی اس میں چون و چرا کرتے ہیں۔ حالاں کہ ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کے لیے کیفیت کو ثابت ماننا ہی اُسے مخلوقات سے تشبیہ دینا ہے۔ اس لیے کہ کیفیت حادث اجسام کا خاصہ ہے۔

بلکہ یہ لوگ سلف پر یہ بہتانِ عظیم باندھتے ہیں کہ سلف ان آیات واحادیثِ صفات کو اُن کے ظاہر پر مانتے تھے اور اُن کے معنیٰ ظاہر کا عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ صدیق حسن بھوپالی علیہ ما یستحق من المنتقم القہار (م ۱۳۰۷ھ) نے اپنی تفسیر "فتح البیان فی مقاصد القرآن" میں جا بجا صحابہ، تابعین اور اسلاف کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ آیات واحادیثِ صفات کا ظاہر مراد لیتے تھے۔ مثلاً ایک مقام پر لکھا:

"وهذه من آيات الصفات وللعلماء فيها وفي أحاديث الصفات مذهبان: أحدهما الإيمان والتسليم لما جاء في آيات الصفات وأحاديثها ووجوب الاعتقاد بظاهرها والإيمان بها كما جاءت، وإحالة علمها إلى الله تعالى، مع تنزيهه سبحانه عن التشبيه والتمثيل والتحريف والتبديل والتعطيل، وهو قول سلف هذه الأمة وأئمتها."

ترجمہ: "اور یہ آیت ("هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" ترجمہ: کاہے کے انتظار میں ہیں مگر یہی کہ اللہ (کا عذاب) آئے چھائے ہوئے بادلوں میں۔ الآیۃ۔ البقرہ: ۲۱۰) آیاتِ صفات میں سے ہے۔ اور آیاتِ صفات اور احادیثِ صفات کے بارے میں علما کے دو مذہب ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ آیات واحادیث صفات میں جو کلمات وارد ہوئے اُن پر ایمان لانا، قبول کرنا، ان کے معنیٰ ظاہر کا اعتقاد کرنا، اُن کو ماننا جس طرح وارد ہوئے، اور اُن کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرنا ہے اللہ تعالیٰ کو تشبیہ، تمثیل، تحریف، تبدیل اور تعطیل سے منزہ ماننے کے ساتھ۔ اور یہ اس امت کے سلف اور ائمہ کا مذہب ہے۔"

(فتح البیان، زیرِ آیت سورۂ بقرہ: ۲۱۰، ۱/ ۴۲۳، ناشر: المکتبۃ العصریۃ، بیروت)

قارئین کرام! غور فرمائیں: اس عبارت میں کیسا واضح تضاد ہے۔ ایک طرف تو یہ دعویٰ کہ معنیٰ ظاہر کا اعتقاد کرنا اور دوسری طرف یہ کہنا کہ اُن کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرنا ہے اللہ تعالیٰ کو تشبیہ، تمثیل، تحریف، تبدیل اور تعطیل سے منزہ ماننے کے ساتھ۔
سوال یہ ہے کہ جب معنیٔ ظاہر کو مراد لیا گیا تو پھر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کیا گیا؟

جب معنیٔ ظاہر کو مُراد کیا گیا تو اللہ تعالیٰ کو تشبیہ اور تمثیل سے پاک کیوں کر مانا گیا؟؟
جب ''ید'' کا معنیٔ ظاہر جو جارحہ یعنی جسم کا ایک عضو ہے مراد لیا گیا تو تشبیہ اور تمثیل سے پاکی کہاں رہی؟ جب ''عین'' کا ظاہر مراد لیا گیا جو کہ عضوِ جسم ہے تو پھر تنزیہ کہا پائی گئی؟ جب ''وجه''، ''رجل''، ''ساق''، ''أصبع'' وغیرہ کلمات کے معانیٔ ظاہرہ اُعضاے جسمانی ہیں جنہیں مُراد لیا گیا تو کیا اللہ تعالیٰ کو اُس کی مخلوق سے تشبیہ دینا نہیں پایا گیا؟؟

جب ''اسْتَوٰى''، ''جَاءَ''، ''أَنْ يَأْتِيَ''، ''يَنْزِلُ'' وغیرہ کے معانیٔ ظاہرہ جو جسم کی کیفیات اور جسم کے خاصّے ہیں مُراد لیے گئے تو تنزیہ اور توحید کہاں رہی؟؟
نہیں نہیں بلکہ یہ تو عین تشبیہ و تمثیل ہے۔ **سبحانک هذا بهتان عظيم.**
اسی لیے آیات واحادیثِ صفات کو متشابہات میں سے قرار دیا گیا اور تمام سلف اور خلف کا اس پر اجماع ہے کہ آیات واحادیثِ صفات کا ظاہر ہرگز مراد نہیں۔ اس لیے کہ ظاہری معنیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ جیسا کہ اس کے حوالے گزرے۔ مزید یہ کہ خاتم الحفاظ، علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم.''

ترجمہ: ''اور نزول کے معنی میں چند اقوال پر اختلاف کیا گیا تو ان میں سے بعض لوگوں نے نزول کو اس کے معنیٔ ظاہر اور معنیٔ حقیقی پر حمل کیا اور یہ لوگ مُشبّہہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے قول سے پاک ہے۔''

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد: ۳، صفحہ: ۳۰، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

اس عبارت میں اس کی صراحت ہے کہ احادیثِ صفات میں سے | ہمارا رب آسمانِ دُنیا پر نزول فرماتا ہے۔ الخ | میں نزول کا ظاہر اور حقیقی معنی مُراد لینے والے مُشبّہہ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اہل سُنت ان کا ظاہر مُراد نہیں لیتے۔ معلوم ہوا کہ آیات واحادیث صفات کا ظاہر مُراد لینے سے اسلاف کا دامن پاک ہے اور وہابیہ چونکہ ان کا ظاہر مُراد لیتے ہیں اس لیے یہ لوگ اس زمانے کے مُشبّہہ ہیں۔ قاضی عیاض اندلسی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۴۴ھ) نے اپنی شرح مسلم میں صراحت فرمائی:

''لا خلاف بين المسلمين قاطبة محدثهم و فقيههم و متكلمهم و مقلدهم و نظارهم أن الظواهر الواردة بذكر الله فى السماء كقوله: {أأمنتم من في السماء}، أنها ليست على ظاهرها، و أنها متأولة عند جميعهم''

ترجمہ: ''تمام مسلمان، اُن کے فقہا، محدثین، متکلمین، مقلدین اور محققین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان میں ہونے کے ذکر میں وارد نصوصِ ظاہرہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ''ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ'' (کیا تم بے خوف ہو گئے اُس سے جو (یعنی جس کی سلطنت) آسمان میں ہے۔ الملک: ۱۶) بے شک یہ کلمات اپنے معنیٔ ظاہر پر نہیں ہیں۔ اور تمام مسلمانوں کے نزدیک ان کی تاویل کی جائے گی۔ (یعنی معنیٔ ظاہر کو مراد نہیں لیا جائے گا۔)''

(إكمال المُعلِم بفوائد مسلم، ۲/۴۶۵، ناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر)

قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے وقت کے محدثین کے امام اور علوم دینیہ میں حجت کا درجہ رکھتے ہیں۔ جب ایسی شخصیت آیاتِ صفات کے ظاہر کے مُراد نہ ہونے پر اجماع نقل فرمائے تو ضرور یہی اسلاف اور اہل سُنت کا مذہب ہے۔ اسی طرح خاتمۃ المحققین امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۷۴ھ) نے اپنے ایک فتوے میں تحریر فرمایا:

"وأجمعوا أيضا على استحالة إرادة الحقيقة فيما ورد من ظواهر الآي والأخبار مما يوهم ذلك."

ترجمہ: "نیز وارد ہونے والی وہ آیات واحادیث جن سے تجسم، حلول واستقرار کا وہم ہوتا ہے (یعنی آیات واحادیث صفات) اُن کے معنیٔ حقیقی یعنی معانیٔ ظاہرہ کے مُراد لینے کے محال ہونے پر مسلمانوں نے بالاتفاق اجماع فرمایا ہے۔"

(الفتاوی الحدیثیۃ، صفحہ: ۸۴، ناشر: دار الفکر، بیروت)

علامہ بدر الدین زرکشی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۹۴ھ) نے تحریر فرمایا:

"النوع السابع والثلاثون: في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة، والثاني: أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف والثالث: أنها مؤولة وأولوها على ما يليق به والأول باطل والأخيران منقولان عن الصحابة"

ترجمہ: ”سینتیسویں قسم: صفات الٰہی میں وارد ہونے والی آیاتِ متشابہات کے حکم کے بیان میں: اور بے شک آیات واحادیث میں وارد متشابہاتِ صفات کے حکم میں لوگ تین گروہوں میں بٹ گئے: پہلے گروہ نے کہا کہ آیات واحادیثِ صفات میں تأویل کو کوئی دخل نہیں، بلکہ یہ اپنے معنیٰ ظاہر پر جاری ہوں گے اور اُن میں سے کسی کی تأویل نہیں کی جائے گی۔ (جیسا کہ وہابیانِ زمانہ کہتے ہیں۔ راقم) اور یہ لوگ مُشَبِّہَہ ہیں۔

اور دوسرے گروہ نے کہا کہ آیات واحادیث صفات کی تأویل ہے۔ (یعنی آیات واحادیثِ صفات اپنے ظاہر پر نہیں ہیں۔) مگر ہم اپنے اعتقاد کو تشبیہ و تعطیل سے پاک کرتے ہوئے تأویل کرنے سے باز رہیں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ ان کی تأویل کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ اور یہی اسلاف کا قول ہے۔ (اسی کو تأویلِ اجمالی کہتے ہیں۔ راقم)“

اور تیسرے گروہ نے کہا کہ آیات واحادیثِ صفات مُؤَوَّل ہیں۔ (یعنی اُن کا ظاہر مُراد نہیں ہے۔) اور ان لوگوں نے ان کی تأویل اللہ تعالیٰ کی شان کے مطابق کی۔ اور پہلا مذہب یعنی مُشَبِّہَہ کا قول باطل ہے۔ اور بعد کے دونوں مذاہب صحابۂ کرام سے منقول ہیں۔“

(البرهان في علوم القرآن، ج:۲، ص:۷۸، ناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر)

مُشَبِّہَہ کا اسلاف کی پیروی کرنا تو دور کی بات ہے، بلکہ اسلاف کے مسلکِ تفویض کو ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین نے باطل اور گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلاف کے مسلکِ تفویض کا رد کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے اپنی کتاب میں لکھا:

”فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.“

ترجمہ: ''لہٰذا واضح ہوا کہ اہل تفویض جو یہ گمان کرتے ہیں کہ وہ سُنّت اور سلف کی اتباع کرنے والے ہیں ان کا قول بدمذہبوں اور ملحدین کے بدترین اقوال میں سے ہے۔''

(درء تعارض العقل والنقل، ج:۱، ص:۲۰۵، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

مشہور نجدی سرگروہ محمد بن صالح بن محمد العثیمین (م ۱۴۲۱ھ) نے اپنی کتاب میں لکھا:

''فتبين أن طريقة التفويض طريق خاطئ، لأنه يتضمن ثلاث مفاسد: تكذيب القرآن، وتجهيل الرسول، واستطالة الفلاسفة!''

ترجمہ: ''لہٰذا واضح ہوا کہ مسلکِ تفویض خطا کار مسلک ہے، اس لیے کہ یہ تین مفاسد کو شامل ہے: قرآن کی تکذیب، رسول کی تجہیل اور فلاسفہ کو بڑھاوا دینا۔''

(شرح العقيدة الواسطية، ج:۱، ص:۹۷، الناشر: دار ابن الجوزي، السعودية، ۱٤۲۱ھ)

قارئین کرام! یہ عبارتیں بالکل واضح ہیں جن کو پڑھ کر ہر انصاف پسند اس نتیجے پر پہنچے گا کہ یہ مُشبّہۂ زمانہ ہرگز اسلاف کے طریقے پر نہیں بلکہ یہ لوگ متشابہات کے ظاہر کو مُراد لینے کی وجہ سے مسلکِ زائغ کے ماننے والے اور ''الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ'' کے مصداق ہیں۔

آیات واحادیث صفات میں سلف کے قول "الإجراء علی ظاهرها" کا معنیٰ

امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۵۸ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

"قال أبو سليمان الخطابي: هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها."

ترجمہ: "امام ابوسلیمان خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (اللہ تعالیٰ ہر رات آسمانِ دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے) یہ حدیث اوراس کے مثل احادیثِ صفات میں سلف کا مذہب ان پر ایمان لانا، ان کو ان کے ظاہر (الفاظ) پر جاری رکھنا اوران سے کیفیت کی نفی کرنا تھا۔"

(کتاب الاسماء والصفات، ج:۲،ص:۳۷۶، ناشر: مکتبۃ السوادی، جدۃ)

یہ اوراس طرح کے اقوال مثلاً "الإمرار"، "الإمضاء" وغیرہ میں قائلین کی مراد یہ ہے کہ ان کے الفاظ جو ظاہر ہیں اُنہیں باقی رکھا جائے اوراُن میں تفصیلی تاویل نہ کی جائے جیسا کہ یہ اکثر سلف کا مذہب ہے۔ مگر مشبّہہ ان الفاظ کو بزرگوں سے نقل کر کے اس کا یہ غلط معنیٰ بیان کرتے ہیں کہ دیکھو: اسلاف نصوصِ صفات کا معنیٰ ظاہر مُراد لیتے تھے۔ حالاں کہ اسلاف نے اپنے کلام میں صراحتاً "نفي الكيفية عنها" کہہ کران صفات سے کیفیت کی نفی کردی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلاف ہرگز ان کا معنیٰ ظاہر مراد نہیں لیتے تھے اس لیے کہ ان کے معانیٔ ظاہرہ کیفیت پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً نزول کا معنیٰ ظاہر اوپری مکان سے نچلے مکان میں منتقل ہونا ہے۔ ظاہر ہے کہ منتقل ہونا جسم کی کیفیت ہے

جس کی نفی سارے اسلاف نے فرمائی لہٰذا اسلاف کے قول "علی ظاهرها" میں ظاہر سے مراد معنیٰ ظاہر نہیں بلکہ نص میں موجود لفظ ہے جسے اُس کے معنی کے مقابلے میں ظاہر کہا گیا کہ اُس کے معنیٰ مراد کا علم پوشیدہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے انہی امام ابوسلیمان خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ سے آگے یہ وضاحت نقل فرمائی:

"قال أبو سليمان رحمه الله: وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو نزلة من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية. وقال أبو سليمان رحمه الله في معالم السنن: وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه. (ملخصا)"

ترجمہ: "امام ابوسلیمان خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے (معتزلہ کے ردّ میں) فرمایا: یہ اور اس جیسی حدیثوں کا وہی انکار کرتا ہے جو ان حدیثوں میں وارد معاملات کو اس پر قیاس کرتا ہے جو کچھ وہ دیکھتا ہے یعنی وہ نزول جو اوپر سے نیچے اُترنا اور اوپر سے نیچے کی طرف منتقل ہونا ہے۔ حالاں کہ یہ اجسام اور تشخصات کی صفت ہے۔ تو رہا اُس ذات کا نزول جس کو اجسام کی صفات لاحق نہیں ہوتیں تو بے شک اُس کی ذات میں ان معانی کا وہم نہیں کیا جا سکتا۔ اور اُس کی صفات پر کیفیت طاری نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اُس کے افعال پر کمیت لاحق ہو سکتی ہے۔ (امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نقل فرماتے ہیں) اور امام ابوسلیمان خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے معالم السنن میں فرمایا: اور یہ اُس علم سے ہے جس کے ظاہر (یعنی الفاظ) پر ایمان لانے کا

ہمیں حکم دیا گیا (اس میں معطّلہ کا ردّ ہے جنہوں نے حدیثوں میں وارد متشابہ الفاظ کا انکار کیا۔ راقم) اور یہ حکم دیا گیا کہ ہم اُس کے باطن یعنی معنی کو بیان نہ کریں۔ اور ''نزول'' زمرۂ متشابہ سے ہے۔ (اس میں مشبّہہ کا ردّ ہے جو نزول کا ظاہر مراد لیتے ہیں۔ راقم)''

(کتاب الاسماء والصفات، ج:۲،ص:۹ے ۳/۸ے ۳، ناشر: مکتبۃ السوادی، جدۃ)

امام اہل سُنّت، اعلیٰ حضرت محدثِ بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''أقول: يجب عليک هنا التنبه لديقة وهو أن الإجراء على الظاهر قد يطلق ويراد به الظاهر المفهوم لنا، المتبادر إلى أذهاننا حسب ما نعهده فينا، وهذا ما أجمع على نفيه أهل السنة والجماعة قديما وحديثا، وقد يطلق ويراد به ترک التأويل أي نجري النص على ظاهره ونؤمن بأن له تعالى يدا تليق به كما يعطيه النص ولا نقول أن اليد بمعنى القدرة كما يختاره أهل التأويل ولكن نؤمن أن يده تعالى متعالية عن الجسمية والتركيب ومشابهة الخلق، وعن أن يحيط بها عقل أو وهم، بل هي صفة من صفاته القديمة القائمة بذاته الكريمة لا علم لنا بمعناه، وهذا مسلک الأئمة المتقدمين المختار المعتمد الحق المبين. (ملخصا)''

ترجمہ: ''میں کہتا ہوں: تجھ پر یہاں ایک باریکی پر متوجہ ہونا واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ ''الإجراء على الظاهر'' یعنی نصوصِ صفات کو ظاہر پر جاری رکھنا کبھی کہا جاتا ہے اور اُس سے مراد وہ مفہوم ہوتا ہے جو ہمارے لیے ظاہر ہو۔ جس کا تبادر ہمارے اذہان میں اس کے مطابق ہوتا ہے جسے ہم خود میں پاتے ہیں۔ اور یہ وہ معنی ہے جس کی ذاتِ باری تعالیٰ سے

نفی پر اہل سُنت نے پُرانے اور نئے زمانے میں اجماع فرمایا۔ اور کبھی ظاہر پر جاری رکھنا کہا جاتا ہے اور اس سے مُراد تاویل تفصیلی کا ترک ہوتا ہے۔ یعنی ہم نص کو اُس کے ظاہر (لفظ) پر جاری رکھیں گے اور اس پر ایمان لائیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسا ''ید'' ہے جو اُس کی شان کے لائق ہے جیسا کہ ید کا لفظ نص میں وارد ہے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ید قدرت کے معنی میں ہے جیسا کہ اسے اہل تاویل اختیار کرتے ہیں مگر ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ید جسمیت، ترکیب اور مخلوق کی مشابہت سے پاک ہے اور اس سے پاک ہے کہ کوئی عقل یا وہم اُس کا احاطہ کر سکے۔ بلکہ ید اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ میں سے ایک صفت ہے جو ذاتِ کریم کے ساتھ قائم ہے جس کے معنی کا علم ہمیں نہیں اور یہ ائمۂ متقدمین کا مسلک ہے جو پسندیدہ معتمد حق مبین ہے۔''

(المستند المعتمد، ص:۹۸، ناشر: دار المقطم، قاهره)

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا ''کیف'' سے پاک ہونا

اسلاف بلکہ تمام اہل سُنت کے نزدیک ''کیف'' یا ''کیفیت'' سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔اس لیے کہ کیف حادث وفانی اجسام کا خاصہ ہے۔مگر اس کے برخلاف مُشبہہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیف کو ثابت کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لوگ ہرگز اسلاف کے پیروکار نہیں ہیں۔اگر چہ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسا کیف ثابت ہے جو ہمارے کیف کی طرح نہیں۔اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ایسا جسم ہے جو ہمارے اجسام کی طرح نہیں۔**نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک**۔ حجۃ الاسلام، امام غزالی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی کتاب میں ''کیفیت'' کی تعریف میں فرمایا:

''هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه.''

ترجمہ: ''کیفیت جسم میں ثابت ہر اُس ہیئت سے عبارت ہے کہ جسم میں جس کے وجود کا اعتبار جسم کی خارج کی طرف نسبت کو لازم نہیں کرتا اور نہ ہی جسم کے اجزا میں واقع نسبت کو لازم کرتا ہے۔'' (معیار العلوم فی فن المنطق، ص: ۳۱۹، ناشر: دار المعارف، مصر)

قاضی عبدالنبی ابن عبدالرسول احمد نگری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''الكيف: عرض لَا يَقْتَضِي لذاته قسمَة وَلَا نِسْبَة''

ترجمہ: ''اور کیف ایسا عرض ہے جو اپنی ذات میں تقسیم کو اور خارج کی طرف نسبت کو نہیں چاہتا۔''

(دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج: ۳، ص: ۱۱۰، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ کیفیت یا کیف ایسا عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور چوں کہ جسم حادث وفانی ہوتا ہے اور اپنے وجود میں اپنے اجزا کا اور کسی مکان کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو مُحتاج ہوگا وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ''غنی''، یعنی اپنے ماسوا سے بے پرواہ اور ''صمد''، یعنی بے نیاز ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ وہ کیف سے پاک ہے۔

امام الحنابلہ، سردارِ اولیا، بازِ اشہب، الشیخ الامام محیی الدین ابومحمد عبدالقادر جیلانی بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۵۶۱ھ) نے صراحت فرمائی:

''الحمد لله الذی کیف الکیف و تنزہ عن الکیفیة۔''

ترجمہ: ''تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے کیفیت کو پیدا کیا اور وہ کیفیت سے پاک ہے۔''

(فتوح الغیب مطبوع علی ھامش قلائد الجواھر، ص: ۱۳۶، ناشر: المطبعة الحمیدیة، القاھرة)

امام ابوجعفر طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۳۲۱ھ) کی کتاب ''العقیدة الطحاویة'' جسے عرب کے نجدی سلف کے عقیدے کے مطابق مانتے ہیں اس کتاب میں ہے: ''وإن القرآن کلام الله منه بدا بلا کیفیة قولا'' اس عبارت میں امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام سے صراحت کے ساتھ ''کیفیت'' کی نفی فرمائی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ سلف اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو کیف اور کیفیت سے پاک مانتے تھے۔

خاتمۃ الحفاظ، علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسلاف کا عقیدہ نقل فرمایا:

''ومنهم من أجراه علی ماورد مؤمنا به علی طریق الإجمال منزها الله تعالی عن الکیفیة والتشبیه وهم جمهور السلف ونقله البیهقي وغیره عن الأئمة الأربعة والسفیانین والحمادین

والأوزاعي والليث وغيرهم."

ترجمہ: "اور لوگوں میں سے وہ جنھوں نے "نزول" پر ایمان لاتے ہوئے، اللہ تعالیٰ کو کیفیت اور تشبیہ سے پاک مانتے ہوئے اُسے اپنے مَوْرِد پر تأویلِ اجمالی کے طریقے پر جاری رکھا۔ اور یہ جمہور سلَف ہیں۔ اور اس مسلک کو امام بیہقی وغیرہ نے ائمۂ اربعہ، سفیانین، حمادین، اوزاعی، لیث وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے نقل فرمایا۔"

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد: ۳، صفحہ: ۳۰، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

امامِ ثقہ کی اس صریح نقل سے معلوم ہوا کہ اسلاف اللہ تعالیٰ کو کیفیت سے پاک مانتے تھے۔ اسی لیے سلف کے اماموں میں سے ایک بلند رتبہ امام، مجتہدِ مطلق، حضرتِ مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے کیف کی نفی کرتے ہوئے فرمایا: "ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، "یعنی کیف کو نہیں پوچھا جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے "کیف" کی نفی کی گئی ہے۔ اور ایک روایت میں فرمایا: "والكيف غير معقول، "یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے "کیف" عقل کے نزدیک غیر ثابت شدہ ہے۔ پھر سائل کو بدمذہب قرار دے کر نکلوا دیا۔ اس لیے کہ اُس نے پوچھا تھا: "كيف استواؤه" یعنی اُس کا استوا فرمانا کیسا ہے؟ اور ایک روایت میں ہے "فكيف استوى؟" یعنی تو اُس نے کیسے استوا فرمایا؟ سائل کے سوال سے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمجھ گئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیف کو ثابت مان رہا ہے جو جسم کے خواص میں سے ہے۔ اسی لیے اُسے بدمذہب قرار دے کر مجلس سے نکلوا دیا۔ جیسا کہ اس واقعے کو مختلف صحیح سندوں سے امام بیہقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا جس کے حوالے گزر چکے۔

مشہور محدث وفقیہ امام تقی الدین ابو بکر حُسینی الحصنی شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۸۲۹ھ) نے اپنی مشہور کتاب "دفع شُبهِ مَنْ شَبَّهَ وتَمَرَّدَ ونَسَبَ ذلك إلى

السید الجلیل الإمام أحمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ" میں امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کے تحت تحریر فرمایا:

"فنفى العلم بالكيفية، فمن استدل بكلامه على أنه سبحانه وتعالیٰ فوق عرشه فهو لجهله وسوء فهمه... قوله: "والكيف مجهول" أى بالنسبة إلى الله عز وجل، لأن الكيف من صفات الحدث وكل ما كان من صفات الحدث فالله عز وجل منزه عنه فإثباته له سبحانه كفر محقق عند جميع أهل السنة والجماعة. (ملخصا)"

ترجمہ: "پس امام مالک رضی اللہ تعالیٰ نے کیفیت کے علم کی نفی فرمائی۔ لہٰذا جس نے اُن کے اس کلام سے اس پر استدلال کیا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے عرش کے اوپر ہے تو ایسا اُس کی جہالت اور بری سمجھ کی وجہ سے ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا کہنا: "اور کیف مجہول ہے" یعنی اللہ عزوجل کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ اس لیے کہ کیف صفاتِ حدث میں سے ہے۔ اور ہر وہ صفت جو صفاتِ حدث میں سے ہو تو اللہ عزوجل اُس سے مُنزّہ ہے۔ لہٰذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے کیف کو ثابت ماننا تمام اہل سنت وجماعت کے نزدیک تحقیق شدہ کفر ہے۔" (دفع شبہ من شبہ وتمرّد، ص: ۳۱ تا ۳۲، ناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة)

معلوم ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں کیفیت کو ثابت مانے وہ ہرگز سلف کا پیرو نہیں بلکہ بدمذہب ملحد و بے دین ہے جیسا کہ مُشبہہ زمانہ وہابیہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیفیت کو ثابت مانتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ایک سرغنہ محمد بن صالح بن محمد العثیمین (م ۱۴۲۱ھ) نے اپنی کتاب میں لکھا:

"فثبت كيفية لا نعلمها... والحاصل أن نفي الكيفية عن

الاستواء مطلقا هو تعطيل محض لهذه الصفة، لأننا إذا أثبتنا الاستواء حقيقة لزم أن يكون له كيفية، وهكذا يقال في بقية الصفات. (مُلَخَصاً)''

ترجمہ: ''لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی کیفیت ثابت ہے جسے ہم نہیں جانتے...اور حاصل کلام یہ کہ استوا سے کیفیت کی مطلقا نفی کرنا اس صفت کا انکار کرنا ہے۔ اس لیے کہ جب ہم نے استوا کو حقیقی معنی میں ثابت مانا تو لازم ہے کہ اُس کی کوئی کیفیت ہو۔ اور اسی طرح باقی دیگر صفات میں کہا جائے گا۔'' (نعوذ باللہ تعالیٰ عن ذلک)

(مجموع فتاوی ورسائل للعثیمین، ج: ۱، ص: ۱۹۴/۱۹۵، ناشر: دار الوطن/دار الثریا)

اس مقام پر العثیمین نے یہ تو لکھ دیا کہ کیفیت تو ہے مگر ہم جانتے نہیں اور بیان نہیں کر سکتے۔ اگرچہ یہ بھی کفر ہے مگر یہ صرف لوگوں کو دھوکہ دینے کے لیے لکھا۔ اس لیے کہ فوراً اگلے صفحے پر استوا کی کیفیت بھی بیان کر دی:

''أما تفسير استواء الله تعالى على عرشه باستقراره عليه فهو مشهور عن السلف، نقله ابن القيم في النونية وغيره.''

ترجمہ: ''رہا اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش کی تفسیر اُس کے عرش پر قرار پکڑنے یا ٹھہرنے سے کرنا تو یہ سلف سے مشہور ہے جسے ابن قیم نے قصیدۂ نونیہ وغیرہ میں نقل کیا۔''

(مرجع سابق، ۱/۱۹۶)

یقیناً یہ ''سلف'' اہل سُنت کے تو نہیں ہو سکتے جنھوں نے استواء کی کیفیت بیان کی کہ استقرار علی العرش مُراد ہے۔ اس لیے کہ کیفیت کو ثابت ماننا جسم کو ثابت ماننے کو لازم ہے۔ نیز استقرار یعنی ٹھہرنا، حرکت کرنا، بیٹھنا، کھڑے ہونا، چڑھنا، اُترنا وغیرہ حادث کیفیات ہیں جو جسم کے خواص ہیں تو گویا کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو حادث اجسام کی طرح کوئی

جسم سمجھتے ہیں۔ پھر آخر وہ کون لوگ ہیں جنھوں نے استوا کی تفسیر استقرار سے کر کے اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ثابت کرنا چاہا، جنھیں العثیمین نے سلف کہا؟ اس کا جواب خاتمۃ الحفاظ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے دیا جاتا ہے اس لیے کہ مُشبہۂ زمانہ بظاہر انھیں بزرگ مانتے ہیں۔ فتح الباری میں تحریر فرمایا:

''وقالت الجسمية معناه الاستقرار''

ترجمہ: ''اور جِسمِیّہ (اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں) نے کہا کہ استواء کا معنیٰ استقرار ہے۔'' (فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد: ۱۳، صفحہ: ۴۰۶، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

تو یہ ہیں وہابیہ کے سلَف جن کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ لوگ سلفی کہلاتے ہیں۔

اس مقام پر امام فخر الدین رازی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وہ قول قابلِ ذکر ہے جسے ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نقل فرمایا:

''وقد قال الإمام الرازي إن المجسم ما عبد الله قط لأنه يعبد ما تصوره في وهمه من الصورة تعالى منزه عن ذلك''

ترجمہ: ''اور بے شک امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس میں شک نہیں کہ مُجَسِّم نے اللہ تعالیٰ کی عبادت کبھی نہیں کی۔ اس لیے کہ وہ اُس صورت کی عبادت کرتا ہے جس کا تصور اُس نے اپنے وَہم میں کیا۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔''

(الرد على القائلين بوحدة الوجود، ص: ۲۳، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق)

اہل سُنّت اور مُعطِّلہ کے عقائد کے درمیان فرق

جس طرح خوارج ونواصب اہل سُنت پر رفض کی تہمت لگاتے آئے ہیں اور روافض ناصبیت اور خارجیت کی تہمت لگاتے رہے ہیں۔ جس طرح خوارج ارجا کی اور مُرجئہ خارجیت کی تہمت لگاتے آئے ہیں۔ جبریہ قدریت کی اور قدریہ جبریت کا بہتان اہل سُنت پر لگاتے آئے ہیں۔ ٹھیک ان ہی فرقوں کی طرح مجسمہ اور مُشبہہ اہل سُنت پر تعطیل یعنی انکارِ صفاتِ باری تعالیٰ کی تہمت لگاتے ہیں جب کہ معطِّلہ نے اہل سُنت پر تشبیہ کی تہمت لگائی ہے۔ اہل سُنت پر لگائے گئے مُشبّہہ کے اس الزام کے دفع کے لیے عرض ہے کہ اہل سُنت آیات واحادیثِ صفات میں وارد کلمات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں، اُن پر ایمان لانے کو لازم قرار دیتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ متشابہات کے معانئ ظاہرہ کے اللہ تعالیٰ کی شان میں عیب اور اُس کے حق میں محال ہونے کی وجہ سے ظاہری معانئ کو مراد نہیں لیتے۔

اہل سُنت کے برخلاف معطّلہ سرے سے ان صفات ہی کا انکار کرتے تھے جن کا ذکر آیات واحادیثِ صفات میں وارد ہے۔ چونکہ انکارِ صفات میں جہمیہ اور معتزلہ مشہور ہیں اس لیے ذیل میں ہم ان فرقوں کے اصل عقائد کو مضبوط حوالوں سے بیان کرتے ہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ہم اہل سُنت کا تعطیلِ صفات اور مُعطّلہ سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

چنانچہ فرقِ اسلامیہ کی تاریخ پر مشتمل مشہور و مستند کتاب ''الفرق بین الفِرَق'' میں کتاب کے مصنف علامہ عبدالقاہر بن طاہر بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۴۲۹ھ) نے صفاتِ الٰہیہ کے انکار میں مشہور فرقۂ جہمیہ کے سرخیل جہم ابن صفوان کے بارے میں تحریر فرمایا:

''وَزعم ایضا أَن علم اللہ تَعَالَی حَادث وَامتنع من وصف اللہ تعَالَی بأنه شیء اَوْ حی اَوْ عَالم أَو مُرِید وَقَالَ لَا أصفه یجوز اطلاقه علی غَیره کشیء مَوْجُود وحی وعالم ومرید وَنَحو ذَلِك وَوَصفه بانه قَادر وموجود وفاعل وخالق ومحیی ومميت لَان هَذِه الاوصاف مُختَصَّة بِهِ وَحده وَقَالَ بحدوث کَلَام اللہ تَعَالَی کَمَا قالته الْقَدَرِیَة وَلم یسم اللہ تَعَالَی متکلما بِهِ''

ترجمہ: ''اور جہم نے یہ بھی گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف کرنے سے منع کیا کہ وہ حی ہے یا عالم ہے یا مُرید (ارادہ کرنے والا) ہے۔ اُس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کو اُن کلمات سے متصف نہیں کروں گا جن کا اطلاق اُس کے غیر پر کرنا جائز ہے جیسے موجود شئے، حی یعنی زندہ، عالم، مُرید اور اسی کے مثل۔ اور اُس نے اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف کیا کہ وہ قادر، موجود، خالق، مُحیی اور مُمیت ہے۔ اس لیے کہ اُس کے نزدیک یہ اوصاف تنہا اُسی کے ساتھ خاص ہیں۔ اور اُس نے کلام اللہ کے حادث ہونے کا قول کیا جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ اور جہم نے اللہ تعالیٰ کو متکلم نہیں کہا۔''

(الفرق بین الفِرَق، ص:۱۹۹، ناشر: دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت)

تاریخِ فِرَق و مذاہب کے امام علامہ محمد بن عبدالکریم شہرستانی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۴۸ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء: منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارئ

تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفي كونه حيا عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق. (إلى قوله) ومنها إثباته علوما حادثة للباري تعالى لا في محل.''

ترجمہ: ''جہمیہ جہم بن صفوان کے پیروکار ہیں۔ اور یہ شخص خالص جبریہ میں سے ہے۔ اس کی بدعت ترمذ میں ظاہر ہوئی۔ اور سلم بن احوز مازنی نے اسے بنی اُمیہ کے آخری بادشاہ کے زمانے میں 'مرو' کے مقام پر قتل کیا۔ اس نے صفاتِ ازلیہ کی نفی میں معتزلہ کی موافقت کی۔ بلکہ اس نے کچھ بدعتیں معتزلہ سے زیادہ نکالیں۔ جن میں سے اُس کا قول ہے: اللہ تعالیٰ کو اُن صفات سے متصف کرنا جائز نہیں جن صفات سے وہ اپنی مخلوق کو متصف کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہ تشبیہ کا متقاضی ہے۔ تو اُس نے اللہ تعالیٰ کے حی، عالم ہونے کی نفی کی اور اللہ تعالیٰ کے قادر، فاعل، خالق ہونے کو ثابت کیا۔ اس لیے کہ اُس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے کسی کو قدرت، فعل اور خلق سے متصف نہیں کیا جاتا..... اور ان ہی گمراہیوں میں سے اُس کا حادث علوم کو بغیر کسی محل کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا ہے۔''

(الملل والنحل، ج:۱، ص:۸۵/۸۶، ناشر: موسسۃ الحلبی)

معتزلہ کی تعطیلِ صفات سے متعلق علامہ عبدالقاہر بغدادی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''يجمعها كلها في بدعتها أمور منها نفيها كلها عن الله عزّ وجلّ صفاته الأزلية وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الازل اسم ولا صفة.''

ترجمہ: ''معتزلہ کے تمام فرقوں کو اُن کی گمراہی میں چند امور جمع کرتے ہیں (یعنی

سارے معتزلہ ان گمراہیوں میں متفق ہیں) جن میں سے ہے: اُن سب کا اللہ عزّوجلّ سے اُس کی صفاتِ ازلیہ کی نفی کرنا۔ اور اُن سب کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے علم ہے نہ قدرت ہے، نہ حیات ہے، نہ سمع ہے، نہ بصر ہے اور نہ کوئی اور صفتِ ازلیہ ہے۔ اور اس پر مزید اُن کا یہ قول ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ کے لیے نہ تو کوئی اسم تھا اور نہ ہی کوئی صفت تھی۔"

(الفرق بين الفِرَق، ص: ۹۳ر ۹۴، ناشر: دار الآفاق الجديدہ، بيروت)

علامہ محمد شہرستانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عقائدِ معتزلہ کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: ... نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة... واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته. (مُلَخَّصاً)"

ترجمہ: "اور وہ عقیدہ جو سارے گروہِ معتزلہ کو عام ہے یہ ہے کہ ان سب نے اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ کی سرے سے نفی کی۔ لہٰذا اُنہوں نے کہا کہ وہ عالم اپنی ذات سے ہے نہ کہ علم سے، قادر اپنی ذات سے ہے نہ کہ قدرت سے، حی اپنی ذات سے ہے نہ کہ حیات سے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ عالم تو ہے مگر اُس کے لیے صفت علم نہیں، قادر تو ہے مگر صفتِ قدرت نہیں، زندہ تو ہے مگر حیات نہیں۔) اور یہ سب اس پر متفق ہوئے کہ ارادہ، سمع، بصر ایسے معانی نہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔"

(الملل والنحل، ج:۱، ص: ۴۳ تا ۴۵، ناشر: موسسۃ الحلبی)

مگر ان فرقوں کے برخلاف ہم اہل سُنت متشابہ آیات واحادیث صفات پر ایمان لانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت تمام صفاتِ ازلیہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ صفاتِ معانی ہوں جیسے: علم، کلام، قدرت، اردہ، سمع، بصر اور حیات۔ خواہ صفاتِ معنویہ ہوں جیسے:

اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا، متکلم ہونا، قادر ہونا، مُرید یعنی اردہ کرنے والا ہونا، سمیع ہونا، بصیر ہونا اور حَیّ ہونا۔ خواہ صفات سلبیہ ہوں جیسے: قِدَم، بقا، مُخالفتِ حوادث، قیام بنفسہ، وحدانیت۔ اور خواہ صفتِ نفسی ہو یعنی وجود۔ اسی طرح وہ تمام اسماوصفات جن سے اُس نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے اُن سب پر ہم اہل سُنت ایمان لاتے ہیں۔

ہمارے اور مُعطّلہ کے عقائد کے درمیان اتنے واضح فرق کے باوجود اگر مُشبّہۂ زمانہ ہمیں مُعطّلہ کہیں یا ہم پر تعطیلِ صفات کا الزام لگائیں تو یہ انصاف کا خون بلکہ انتہائی درجہ کی دھاندلی ہوگی۔ چنانچہ مشہور محدث علامہ ابن جوزی حنبلی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۹۷ھ) نے فرمایا:

''ليس الخلاف في اليدوإنما الخلاف في الجارحة، وليس الخلاف في الوجه وإنما الخلاف في الصورة الجسمية، وليس الخلاف في العين وإنما الخلاف في الحدقة. فالمعتزلة يذهبون إلى التعطيل والتمويه، والمُشَبِّهَةُ إلى التمثيل، وأهل السنة إلى التوحيد والتنزيه. (إلى قوله) والمشبَهة قالوا: أراد باليد الجارحة، وبالوجه وجه الصُورة. وكذلك كل ما جاء عن هذا النحوتأوَلوه تأوّلاً أبطلوا به. وأهل السُنَّة أثبتوا اليد و نفوا الجارحة، وأثبتواالوجه ونفواالصورة، وهو المذهب الحق.''

ترجمہ: ''مُشبّہہ اور اہل سُنت کے درمیان ''یَد'' میں اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو جسم کے عضو یعنی ہاتھ میں ہے۔ اور ''وَجہ'' میں اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو صورتِ جسمیہ یعنی چہرے میں ہے۔ اور اختلاف ''عَین'' میں نہیں بلکہ اختلاف تو ڈھیلے یعنی آنکھ میں ہے۔ تو معتزلہ تعطیل وتمویہ (صفات کو باطل کرنے اور ملمّہ سازی کرنے) کی طرف، مُشبّہہ تمثیل

(صفات کومخلوق کے مثل قرار دینے) کی طرف، اور اہل سُنَّت توحید وتنزیہ کی طرف گامزن ہیں... اور مُشبِّہہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ''ید'' سے عضوِ جسمانی کو، ''وجہ'' سے صورت کو مُراد لیا۔ اور اسی طرح ہر وہ نص جو اس طرح کی وارد ہوئی اُس کا ایسا مطلب بیان کیا جس سے اُسے باطل ہی کر دیا۔ جب کہ اہل سُنت نے ''ید'' کو ثابت مانا اور عضو کی نفی کی، ''وجہ'' کو ثابت مانا اور صورت کی نفی کی اور یہی مذہبِ حق ہے۔''

(مجالس ابن الجوزی فی المتشابہ من الآیات، ص: ۱۵۹/۱۶۰، ناشر: دار الکتب العلمیۃ)

مُجدِّدِ دین وملّت، اعلیٰ حضرت، امام احمد رضا مُحدِّث بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حوالے سے تحریر فرمایا:

''صفات متشابہات کے باب میں اہلسنت کا عقیدہ تو معلوم ہولیا کہ ان میں ہمارا حصہ بس اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو کچھ مراد ہے ہم اس پر ایمان لائے، ظاہرِ لفظ سے جو معنی ہماری سمجھ میں آتے ہیں ان سے اللہ تعالیٰ یقیناً پاک ہے اور مرادِ الٰہی پر ہمیں اطلاع نہیں، لہٰذا ہم اُن کے معنی کچھ کہہ ہی نہیں سکتے یا بطورِ تاویل کچھ کہیں بھی تو وہی کہیں گے جو ہمارے رب کی شانِ قدوسی کے لائق اور آیاتِ محکمات کے مطابق۔

اور اہلسنت کو اللہ تعالیٰ نے صراطِ مستقیم عطا فرمائی ہے، وہ ہمیشہ راہِ وسط ہوتی ہے، اس کے دونوں پہلوؤں پر افراط و تفریط دو ہولناک مہلک گھاٹیاں ہیں۔ اسی لیے اکثر مسائل میں اہلسنت دو فرقۂ متناقض کے وسط میں رہتے ہیں جیسے رافضی ناصبی یا خارجی مرجی یا قدری جبری یا باطنی ظاہری یا وہابی بدعتی یا اسماعیل پرست گورپرست وعلیٰ ہذا القیاس۔ اسی طرح یہاں بھی دو فرقۂ باطلہ نکلے: مُعطِّلہ و مُشبِّہہ۔

معطلہ جنہیں جہمیہ بھی کہتے ہیں صفات متشابہات سے یکسر منکر ہی ہو گئے۔ یہاں تک کہ ان کا پہلا پیشوا جعد بن درہم مردود کہتا کہ نہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم

کو اپنا خلیل بنایا نہ موسیٰ کلیم علیہ الصلوۃ والتسلیم سے کلام فرمایا۔ یہ گمراہ لوگ اپنے افراط کے باعث "اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا" (ہم اس پر ایمان لائے سب ہمارے رب کی طرف سے ہے۔ آلِ عمران: ۷) سے بے بہرہ ہوئے۔

ان کی طرف نقیض پر انتہائے تفریط میں مشبہہ آئے۔ جنہیں حشویہ و مجسمہ بھی کہتے ہیں۔ ان خبیثوں نے صاف صاف مان لیا کہ ہاں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہے، جسم ہے، جہت ہے۔ اور جب یہ سب کچھ ہے تو پھر چڑھنا، اترنا، اٹھنا، بیٹھنا، چلنا، ٹھہرنا، سب آپ ہی ثابت ہے۔ یہ مردود وہی ہوئے جنہیں قرآن عظیم نے "فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" (ان کے دلوں میں زیغ ہے۔ آلِ عمران: ۷) فرمایا اور گمراہ فتنہ پرداز بتایا تھا۔

وہابیہ ناپاک کو آپ جانیں! کہ سب گمراہوں کے فضلہ خوار ہیں۔ مختلف بدمذہبوں سے کچھ کچھ عقائدِ ضلالت لے کر آپ بھرت پورا کیا ہے۔ یہاں بھی نہ چوکے۔ اور ان کے پیشوا اسمٰعیل نے صراط مستقیم میں جو اپنے جاہل پیر کی اللہ تعالیٰ سے دوستانہ ملاقات اور ہاتھ سے ہاتھ ملا کر گڈ مارننگ (Good Morning) ثابت کی تھی۔ (دیکھو کتاب مستطاب: الکوکبۃ الشہابیہ علی کفریات أبی الوھابیہ) لہٰذا اس کے بعضے سپوت صاف صاف مجسمہ مبہوت کا مذہبِ ممقوت مان گئے۔ اور اس کی جڑ بھی وہی ان کا پیشوائے قبیح اپنے رسالہ "ایضاح الحق الصریح" میں جما گیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو مکان و جہت سے پاک جاننا بدعت و ضلالت ہے۔ جس کے رَد میں کوکبۂ شہابیہ نے تحفہ اثناعشریہ شاہ عبدالعزیز صاحب کی یہ تحریر پیش کی تھی کہ اہل سنت و جماعت کے عقیدے میں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان نہیں، نہ اس کے لیے فوق یا تحت کوئی جہت ہو سکتی ہے۔"

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۳۸-۱۳۷، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، لاہور)

داخلِ عالم یا خارجِ عالم؟ یا دخول وخروج سے پاک؟:

جہمیہ نے صفات متشابہات کے انکار کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ داخلِ عالم یعنی عالم میں ہے اسی لیے عرش پر نہیں۔ اس لیے کہ عرش آخری مخلوق ہے، اگر اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر ہوگا تو وہ خارجِ عالم یعنی عالم سے باہر ہوگا جب کہ وہ داخلِ عالم اور ہر مکان میں ہے۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا:

”والسلف والأئمة كفروا الجهمية لما قالوا إنه في كل مكان“

ترجمہ: ”اور سلف اور ائمہ نے جہمیہ کی تکفیر اس لیے کی کہ اُنہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔“

(مجموع الفتاوی، ج:۲، ص:۱۲۶، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

مگر اس کے برخلاف ابن تیمیہ اور وہابیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خارجِ عالم یعنی عالم کے باہر عرش کی پَرلی جانب ہے۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا:

”وهو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.“

ترجمہ: ”اور اللہ سبحانہ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہے، اپنی مخلوق سے ایک کنارے پر، اُس کی مخلوقات میں اُس کی ذات کی کوئی شئے ہے اور نہ ہی اُس کی ذات میں اُس کی مخلوقات کی کوئی شئے ہے۔“

(مجموع الفتاوی، ج:۱، ص:۳۶۷، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

اسی طرح ایک مقام پر ابن تیمیہ نے لکھا:

”ولا يقال إنه لا فوق السموات ولا على العرش رب كما تقوله

المعطلة الجهمية بل يقال إنه فوق سمواته علی عرشه بائن من خلقه."

ترجمہ: "اور یہ نہ کہا جائے کہ آسمانوں کے اوپر اور عرش کے اوپر کوئی رب نہیں جیسا کہ معطلہ جہمیہ نے کہا۔ بلکہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر اپنی مخلوق سے ایک کنارے پر ہے۔" (مرجع سابق ۲۰۸/۳)

الحاصل جہمیہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ داخلِ عالم ہے جب کہ مشبّہہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ خارجِ عالم ہے۔ مگر اس افراط وتفریط کے درمیان اہل سُنت نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کے اندر یا باہر ہونے سے پاک ہے اس لیے کہ جب عالم موجود نہیں تھا تب وہ اندر یا باہر ہونے سے پاک تھا تو اب بھی وہ اسی صفتِ ازلی پر ہے جس میں تبدلی محال ہے۔

فإنه کان ولا مکان وهو الآن علی ما علیه کان لم یتغیر عما کان.

متشابہات میں تاویل وتفویض کا اختلاف لفظی ہے

جیسا کہ امام بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے گزرا کہ متشابہات میں تاویل اجمالی اور تاویلِ تفصیلی کے دونوں طریقے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے ثابت ہیں۔اسی طرح دیگر سلف سے صحیح سندوں سے تاویل تفصیلی کا ثبوت ملتا ہے۔اگرچہ اکثر اسلاف عام طور پر تاویلِ تفصیلی نہیں فرماتے تھے۔اُس زمانے میں لوگوں کے ذہن شکوک وشبہات سے پاک تھے اس لیے متشابہات کی تاویل کی ضرورت بھی نہیں پیش آتی۔ مگر بعض صورتوں میں جب تاویل تفصیلی کی ضرورت محسوس کی گئی تو اُنہی اسلاف نے تفصیلی تاویل بھی فرمائی جن سے تفویض منقول ہے۔مثلاً امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے استوا کی تفصیلی تاویل نہیں فرمائی مگر حدیث نزول میں اللہ تعالیٰ کے نزول سے اُس کی رحمت، اُس کا حکم اور اُس کے فرشتے کا اُترنا مراد لیا جیسا کہ اس کا حوالہ عن قریب پیش کیا جائے گا۔ اسی لیے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرحِ عقائد نسفی میں تفویض کو سلف کی طرف ”دأب السلف“ یعنی سلف کی عادت یا حال کہہ کر منسوب کیا ہے۔معلوم ہوا کہ سلف وخلف کے درمیان تاویل وتفویض کا اختلاف لفظی ہے اور حقیقت میں سلف وخلف کے درمیان نظریے کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں۔چنانچہ علامہ شیخ محمد بن زاہد کوثری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن قیم کے قصیدۂ نونیہ کے ردّ میں ص: ۱۳۳ پر تحریر فرمایا:

”والحاصل أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف لانتفاء الضرورة فی عهدهم. والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف حيث عنَّ لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين فی

الإضلال فی زمنهم. ولیس بین الفریقین خلاف حقیقی لأن کلیهما منزہ... وأما المشبهۃ فتراهم یقولون: نحن لا نؤول بل نحمل آیات الصفات وأخبارها علی ظاهرها.“

ترجمہ: ”اور حاصل کلام یہ ہے کہ تنزیہ کے ساتھ تفویض کا قول جمہور سلف کا اُن کے زمانے میں ضرورت کے نہ پائے جانے کے سبب ہے۔ اور تنزیہ کے ساتھ تاویل کا قول جمہور خلف کا ہے جب کہ اُن کے زمانے میں لوگوں کو گمراہ کرنے میں کوشاں رہنے والوں کی کثرت کے سبب اُنہیں تاویلِ تفصیلی کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ حالاں کہ دونوں فریق کے درمیان حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک فریق تنزیہ کا قائل ہے۔ اور رہے مشبہہ تو تُو اُنہیں یہ کہتے ہوئے دیکھے گا کہ ہم آیات واحادیثِ صفات کی تاویل نہیں کرتے بلکہ اُنہیں اُن کے معنیٔ ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔“

(بحوالہ: ابن تیمیۃ لیس سلفیا، ص: ٦٠، ناشر: دار النهضة العربية)

فی زمانہ برصغیر کے ایک مشہور محقق، تاج الشریعہ، علامہ مفتی اختر رضا قادری ازہری حفظہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کی بڑی اچھوتی اور نرالی وضاحت فرمائی ہے جو کہیں اور دیکھنے کو نہ ملی، چنانچہ تحریر فرمایا:

”یعتقدون أن المتشابه عن الظاهر معدول، وأنه علی بعض الوجوه السائغة محمول، وهذا تأویل کما لا یخفی علی ذوی العقول، وظاهر أن هذا القدر متفق علیه بین السلف والخلف، فاعتقاد التأویل لا خلف فیه لأحد غیر أن السلف لم یبدوا التأویل إلا قلیلاً، لاستغنائهم عنه، لصفاء أذهانهم وسلامة قلوبهم، وکونهم فی أمن علی العامة، فرأوا السکوت أصلاً إلا عند

الضرورة. أما الخلف فأكثروا من التأويل عندما اشتدت الحاجة اليه، دفعاً لشبه المبتدعين، ورداً لكيدهم في نحورهم، وإخماداً للفتنة، وإبقاءً على عوام أهل السنة، وما باشره السلف من التأويل مفصل في كتب التفسير... إذا تقرر هذا فلا خلاف بين السلف والخلف، فما رماهم به الألباني في "مختصر العلو" من مخالفة السلف وعدولهم عن سننهم الخلف عنه براء..."

ترجمہ: ''علمائے کرام یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ متشابہ معنیٰ ظاہر سے پھیرا ہوا ہے۔ اور وہ بعض جائز معانی پر محمول ہے۔ (اگرچہ وہ جائز معنی معلوم نہ ہو۔) اور یہ تاویل ہے جیسا کہ یہ عقل مندوں سے پوشیدہ نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس قدر پر سلف وخلف کے درمیان اتفاق ہے۔ لہٰذا تاویل کے اعتقاد میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں سوائے اس کے کہ سلف کے اذہان کے صاف ہونے اور اُن کے دلوں کے شبہات سے محفوظ ہونے کے سبب ان کے تاویلِ متشابہات سے بے نیاز ہونے کی وجہ سے اُنہوں نے کم ہی تاویل فرمائی۔ تو سلف نے ضرورت کے وقت کے سوا تاویلِ تفصیلی سے سکوت فرمایا۔ رہے خلف تو جب تفصیلی تاویل کی شدید حاجت درپیش ہوئی تو بدمذہبوں کے شبہات کو دفع کرنے، اُن کے مکر کو اُن کی طرف پھیرنے، فتنے کی آگ کو بجھانے اور عوام اہل سُنت پر شفقت کرنے کے لیے خلف نے کثرت سے تأویل فرمائی۔ اور سلف نے متشابہات کی جو کچھ تأویل فرمائی ہے وہ کتبِ تفسیر میں تفصیل سے موجود ہے۔ (جس کی مثالیں عن قریب پیش کی جارہی ہیں۔ راقم) جب یہ ثابت ہوا تو حقیقت میں سلف وخلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں لہٰذا البانی نے مختصر العلو میں خلف پر سلف کی مخالفت کرنے اور اُن کے طریقے سے ہٹنے کی جو کچھ تہمت لگائی خلف اُس سے بری ہیں۔''

(حواشی تاج الشریعۃ علی کتاب "قوارع القھار علی المجسمۃ الفجار"،

ص: ۱۱۱، الناشر: دار المقطم للطباعۃ والنشر والتوزیع، القاھرۃ)

اس مسئلے کو مزید واضح کرنے کے لیے فقہی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہوئے تاج الشریعہ مدظلہ فرماتے ہیں:

"والقول بالتأويل قول لكل من السلف والخلف، وهو للخلف قول صورى، وللسلف قول ضرورى عند التحقيق، أعنى أن السلف لو كانوا فى زمن الخلف ورأوا ما صار إليه العوام لاضطرّوا إلى إبداء التأويل، فهو قول للسلف ضرورى بهذا الاعتبار، وقد بين القول الصورى والضرورى وحقق كلاً منهما وأورد الشواهد بهذا الصدد جدّنا الشيخ الإمام أحمد رضا قدس سره فى رسالته "أجلى الإعلام أن الفتوى مطلقا على قول الإمام"."

ترجمہ: "اور تأویلِ تفصیلی کے جواز کا قول سلف وخلف میں سے ہر ایک کا ہے۔ اور حقیقت میں یہ خلف کا قولِ صوری ہے جب کہ سلف کا قولِ ضروری ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ اگر سلف خلف کے زمانے میں ہوتے اور عوام کا جو حال ہو گیا ہے اُسے دیکھتے تو تاویلِ تفصیلی کرنے پر مجبور ہو جاتے، لہٰذا اس اعتبار سے تاویلِ تفصیلی کا قول سلف کا قول ضروری ہے۔ اور ہمارے جدّ شیخ امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنی کتاب "أجلى الإعلام أن الفتوى مطلقا على قول الإمام" (مشمولہ فتاوی رضویہ مترجم، ج: ۱، ص: ۱۲۵ تا ۱۳۱، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، لاہور) میں قول صوری اور قول ضروری کو بیان کیا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی تحقیق فرمائی اور اس بارے میں شواہد پیش کیے ہیں۔" (مرجع سابق)

تأویلِ اجمالی کا ثبوت حدیثِ صحیح سے

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن فرمائے گا:

"يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان، فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك، فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين، قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي"

ترجمہ: "اے ابن آدم! میں بیمار ہوا تو تُو نے میری عیادت نہیں کی؟ بندہ عرض کرے گا: اے میرے رب میں کیسے تیری عیادت کرتا؟ تُو تو رب العلمین ہے۔ فرمائے گا: کیا تو نے نہیں جانا کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا تو تُو نے اُس کی عیادت نہیں کی۔ کیا تو نے نہیں جانا کہ اگر تو اُس کی عیادت کرتا تو ضرور مجھے اُس کے پاس پاتا۔ اے ابن آدم! میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو تُو نے مجھے کھانا نہیں کھلایا؟ بندہ عرض کرے گا: اے میرے رب! میں تجھے کیسے کھانا کھلاتا تُو تو رب العلمین ہے؟ فرمائے گا: کیا تو نے نہیں جانا کہ میرے فلاں

بندے نے تجھ سے کھانا مانگا تو تُو نے اُسے کھانا نہیں کھلایا۔ کیا تجھے نہیں معلوم کہ اگر تو اُسے کھانا کھلاتا تو اُسے میرے پاس پاتا۔ اے ابن آدم! میں نے تجھ سے پانی مانگا تو تُو نے مجھے پانی نہیں پلایا؟ بندہ عرض کرے گا: اے میرے رب! میں تجھے کیسے پانی پلاتا تو تو رب العٰلمین ہے؟ فرمائے گا: میرے فلاں بندے نے تجھ سے پانی مانگا تو تُو نے اُسے پانی نہیں پلایا۔ کیا تجھے معلوم ہے کہ اگر تو اُسے پانی پلاتا تو ضرور اُسے میرے پاس پاتا۔''

(صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب عیادۃ المریض: ۶۹ ۲۳)

اس حدیث میں چھ متشابہات کی تفصیلی تاویل موجود ہے: (۱/۲) رب تعالیٰ کے بیمار ہونے اور اُس کی عیادت کرنے کی تفصیلی تاویل بندے کے بیمار ہونے اور اُس کی عیادت کرنے سے کی گئی ہے۔ (۳/۴) اللہ تعالیٰ کے کھانا مانگنے اور اُسے کھانا کھلانے کی تفصیلی تاویل بندے کے کھانا مانگنے اور اُسے کھلانے سے کی گئی ہے۔ (۵/۶) رب تعالیٰ کے پانی مانگنے اور اُسے پانی پلانے کی تاویل بندے کے پانی مانگنے اور اُسے پانی پلانے سے کی گئی ہے۔

اور تاویل کرنے والا خود پروردگارِ عالم ہے جو اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ آیات واحادیثِ صفات کو اُس کے معنیٔ ظاہر سے پھیرنا تعطیل و گمراہی نہیں لہٰذا نصوص صفات کا ظاہر جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہو مراد نہیں ہوتا یہی اہل سُنت کا مذہب ہے۔

گر کوئی یہ کہے کہ یہاں تاویل کونے والا خود اللہ تعالیٰ ہوگا تو اُس کے لیے تاویل جائز ہے اس لیے کہ وہ معنیٔ مراد کو جانتا ہے مگر ہمارے لیے یہ جائز نہیں۔ تو اس پر عرض ہے کہ اگر چہ نصوصِ صفات کو ظاہر سے پھیرنے والا خود اللہ تعالیٰ ہے مگر کم از کم یہ تو ثابت ہوا کہ آیات واحادیث صفات اپنے معنیٔ ظاہر پر نہیں اور اُن کی تاویل اجمالی کرنا اُن صفات کا انکار یا گمراہی نہیں اس لیے کہ یہ محال ہے کہ خود اللہ تعالیٰ اپنی صفات کا انکار کرے۔ وہابیہ تو

اہل سُنت کے تفویض وتاویل کے دونوں مسلکوں کو تعطیل، الحاد اور نہ معلوم کیا کیا کہہ گئے،
اب اُن کے فتوے کی رو سے خدائے تعالٰی کا معطل وگمراہ ہونا لازم آرہا ہے۔
معاذ اللہ ربّ العٰلمین۔ اب وہابیہ یا توتوحید ہی سے دست بردار ہوجائیں یا پھر مان لیں کہ
آیات واحادیثِ صفات کے معانیٔ ظاہرہ مُراد نہیں اوران کی تاویل کرنا ان صفات کا انکار
کرنا نہیں ہے۔

سلف سے متشابہات کی تاویلِ تفصیلی کا ثبوت

ذیل میں سلف سے تاویل تفصیلی کی چند مثالیں دی جاتی ہیں تا کہ یہ بات مزید واضح ہو جائے کہ تفویض وتاویل کے دونوں طریقے حق ہیں اور تاویل کو گمراہی قرار دینا صحابہ اور اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مترادف ہے۔

پہلا ثبوت:

''يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ'' ترجمہ: ''جس دن ایک ساق کھولی جائے گی۔''

(القلم:۴۲)

''سَاق'' مؤنث ہے جس کی جمع ''سُوق''، ''سِيقان'' اور ''أَسْوُق'' ہیں۔اس کا حقیقی معنی ہے ''پنڈلی''، جو جسم کا ایک عضو ہے۔مگر یہ لفظ مجازاً متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے۔مثلاً: عرب کہتے ہیں: ''سَاقُ الشَّجَر'' یعنی درخت کا تنہ۔ ''سَاقُ الْحَمَام'' اور ''سَاقُ الْغُراب'' دو نباتات کے نام۔ ''سَاقُ حُر'' نر قمری۔ کہا جاتا ہے: ''كَشَفَ الأَمْرُ عَنْ سَاقِهِ'' یعنی معاملہ سخت ہو گیا۔اور ''قَامَتِ الْحَرْبُ عَلٰى سَاقٍ'' یعنی جنگ سخت ہو گئی۔وغیرہ۔(مصباح اللغات)

''ساق'' کی تفسیر میں علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفّٰی:۳۱۰ھ) کی تفسیر ''جامع البیان فی تأویل القرآن'' کا حوالہ پیش کیا جاتا ہے جس کی ثقاہت اور معتبر ہونے کے حوالے سے ابن تیمیہ نے لکھا:

''وأما " التفاسير " التي في أيدي الناس فأصحها " تفسير محمد بن جرير الطبري " فإنه يذكر مقالات السلف

بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل بن بكير و الكلبي.''

ترجمہ: ''رہی وہ تفاسیر جو لوگوں کے سامنے ہیں اُن میں سب سے زیادہ صحیح علامہ محمد بن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تفسیر ہے۔ اس لیے کہ وہ سلف کے اقوال کو ثابت شدہ سندوں کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اور اس تفسیر میں کوئی بدعت یعنی گمراہی نہیں۔ اور نہ ہی علامہ طبری علیہ الرحمۃ مقاتل بن بکیر اور کلبی جیسے متّہم راویوں سے نقل کرتے ہیں۔''

(مجموع الفتاوی، ۱۳/ ۳۸۵، ناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة)

سورۂ قلم کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''قال جماعة من الصحابة و التابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد... عن ابن عباس، قوله: (يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَنۡ سَاقٍ) هو الأمر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة.''

ترجمہ: ''اہل تاویل میں سے صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے کہا کہ ساق کھولی جائے گی کا معنی ہے ایک سخت معاملہ ظاہر کیا جائے گا... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ''اُس دن ایک ساق کھولی جائے گی'' میں ساق کا معنی ہے: قیامت کے دن خوف کی وجہ سے سخت دیگر گوں معاملہ۔''

تفسیر خزائن العرفان میں ہے:

''جمہور کے نزدیک کشفِ ساق شدّت وصعوبتِ امر سے عبارت ہے جو روزِ قیامت حساب وجزا کے لیے پیش آئے گی۔ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ قیامت میں وہ بڑا سخت وقت ہے۔'' (زیرِ آیت سورۂ القلم: ۴۲)

لہٰذا حضرت ابن عباس بلکہ صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی ایک جماعت نے اس آیتِ صفت کی تفصیلی تاویل کی اور ساق کو شدّت اور سختی کے معنی میں مُراد لیا۔

دوسرا ثبوت:

''وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ'' ترجمہ: ''اور آسمان کو ہم نے ہاتھوں سے بنایا اور بیشک ہم وسعت دینے والے ہیں۔'' (الذٰریٰت:۴۷)

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت بیان کی:

''حدثني عليّ، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، قوله (وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ) يقول: بقوة.''

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ''بِأَيْدٍ'' سے مُراد ''قوت'' ہے جو اس آیت کی تفصیلی تاویل ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس تفصیلی تاوِیل کو علامہ ابن جریر رحمہ اللہ تعالیٰ نے سلف کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے جن میں مجاہد، قتادہ، منصور، ابن زید اور سفیان ہیں۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

(تفسیرِ طبری، زیرِ آیتِ مذکورہ، ج:۲۲، ص:۴۳۸، ناشر: مؤسسۃ الرسالۃ)

تیسرا ثبوت:

''فَالْيَوْمَ نَنْسٰهُمْ كَمَا نَسُوْا لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هٰذَا''

ترجمہ: ''تو آج ہم انہیں بھول جائیں گے (یعنی چھوڑ دیں گے) جس طرح وہ اِس دن کے ملنے کا خیال بھولے تھے۔'' (الاعراف:۵۱)

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۳۱۰ھ) نے اس آیت میں ''نَنْسٰهُمْ'' یعنی ہم اُنہیں بھول جاہیں گے کی تفسیر ''نَتْرُكُهُمْ'' یعنی ہم ''اُنہیں چھوڑ دیں گے'' سے کی

اور مختلف سندوں سے حضرت ابن عباس اور مجاہد رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے یہی تفسیر روایت کی جو اس آیتِ صفت کی تاؔویلِ تفصیلی ہے جس کو مُشبّہۂ زمانہ وہابیہ گمراہی اور تعطیل قرار دیتے ہیں۔

(تفسیرِ طبری، زیر آیت مذکورہ ۱۲،ص:۴۷۶،ناشر:مؤسسة الرسالة)

چوتھا ثبوت:

’’عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر الحديث.‘‘

ترجمہ: ’’حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ہمارا ربّ ہر رات آسمانِ دُنیا کی طرف ’’نزول‘‘ فرماتا ہے جب رات کا آخری ایک تہائی حصّہ باقی رہتا ہے، الحدیث۔‘‘

(صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، حدیث نمبر:۱۱۴۵)

(صحیح مسلم، کتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل)

امام مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث میں وارد ’’نزول‘‘ کی تفصیلی تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۶۳ھ) سندِ صحیح کے ساتھ روایت کرتے ہیں:

’’عن مالك بن أنس أنه سئل عن الحديث إن الله ينزل في الليل إلى سماء الدنيا فقال مالك يتنزل أمرهُ‘‘

ترجمہ: ’’امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے اُن سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ ہر رات آسمانِ دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اُترتا ہے۔‘‘

(التمهيد، ج:٧، ص:١٤٣، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب)

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ سلف کی ایک جماعت اور اکثر متکلمین اہل سُنت نے اس حدیث میں واردلفظِ نزول کی تفصیلی تأویل فرمائی ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی حدیث کے تحت شرح مسلم میں تحریر فرمایا:

''والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها فعلى هذا تأولوا هذا الحديث تأويلين أحدهما تأويل مالك بن أنس وغيره معناه تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره والثاني أنه على الاستعارة ومعناه الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف والله أعلم.''

ترجمہ: ''دوسرا: اکثر متکلمین اور سلف کی چند جماعتوں کا مذہب ہے اور وہ اس (نزول کی تشریح کے) مقام پر امام مالک اور امام اوزاعی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ ان کے وارد ہونے کے مقامات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ان کی تأویل کی جائے گی۔ تو اس مذہب پر اس حدیثِ نزول کی دو تأویلیں کی گئیں جن میں سے ایک امام مالک بن انس وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تأویل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزول فرمانے کا معنی ہے اُس کی رحمت اُترتی ہے اور اُس کا حکم اور اُس کے فرشتے، جیسا کہ جب بادشاہ کے ماتحت اُس کے حکم سے کوئی کام کرتے ہیں تو کہا جاتا ہے ''بادشاہ نے فلاں کام کیا۔'' اور دوسری تأویل یہ ہے کہ اس مقام پر نزول استعارہ ہے۔ اور اس کا معنی اللہ تعالیٰ کو پکارنے والوں کی طرف دُعاؤں کی قبولیت اور مہربانی کی توجہ فرمانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اُعلم۔''

(شرح صحیح مسلم، ج:۲، ص:۷۳، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت)

پانچواں ثبوت:

''مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ''

ترجمہ: ''جب ان کے رب کے پاس سے انہیں کوئی نئی نصیحت آتی ہے تو اسے نہیں سنتے مگر کھیلتے ہوئے۔'' (الانبیاء:۲)

اس آیت میں ذکر سے مُراد قرآن مجید ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس کی صفت ''مُحْدَث'' (نیا یا حادث) آئی ہے جس سے کلام باری تعالیٰ کو حادث کہنے والوں نے استدلال کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جہمیہ کے ردّ میں اس آیتِ صفت میں تفصیلی تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابوالفدا ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ھ) نے تحریر کیا:

''ومن طريق أبي الحسن الميموني عن أحمد أنه أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) [الأنبياء:۲]. قال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث، لا الذكر نفسه هو المحدث. وعن حنبل عن أحمد أنه قال: يحتمل أن يكون ذكر آخر غير القرآن، وهو ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وعظه إياهم.''

ترجمہ: ''ابوالحسن میمونی کی سند سے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے جہمیہ کو جواب دیا جب اُنہوں نے کلامِ الٰہی کے حادث ہونے پر اللہ تعالیٰ کے قول ''جب ان کے رب کے پاس سے انہیں کوئی نئی نصیحت آتی ہے تو اسے نہیں سنتے مگر کھیلتے ہوئے۔ (الانبیاء:۲)'' سے استدلال کیا۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ احتمال

ہے کہ ہماری طرف قرآن کا نازل فرمانا حادث ہو نہ کہ قرآن حادث ہے۔اور حنبل سے روایت ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس بات کا احتمال ہے کہ اس آیت میں ذکر سے مُراد قرآن کے سوا کوئی دوسرا ذکر ہو۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اُن کے لیے وعظ و نصیحت فرمانا ہے۔"

(البداية والنهاية، ج:۱۰، ص:۱۳۶، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

اسی طرح امام ہشام بن عبید اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۲۲۱ھ) نے اس آیت میں وارد "مُّحْدَثٍ" کی تاویل کرتے ہوئے فرمایا:

"محدث إلينا وليس عند الله بمحدث."

ترجمہ: "کلام الٰہی ہماری طرف نزول کے اعتبار سے نیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے پاس نیا نہیں۔" (سِيَرُ أعلام النُّبلاء، ۴۷۵/۸، الناشر: دار الحديث، القاهرة)

چھٹا ثبوت:

"وَّجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا"

ترجمہ: "اور تمہارا رب آئے اور فرشتے قطار قطار" (الفجر:۲۲)

مشبّہہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے آنے سے اُس کا معنیٰ حقیقت کے اعتبار سے آنا مراد لیتے ہیں۔ مگر چونکہ حقیقت میں آنا یا جانا جگہ کی تبدیلی کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم و جگہ سے پاک ہے اس لیے اس کا ظاہر مُراد نہیں۔ حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی تفصیلی تأویل فرمائی ہے۔ چنانچہ حافظ ابو الفدا ابن کثیر نے تحریر کیا:

"وروى البيهقي عن الحاكم عن أبي عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعالى: (وجاء ربك) [الفجر:۲۲] أنه جاء ثوابه. ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه."

ترجمہ: ''اور امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام حاکم سے روایت بیان کی اُنہوں نے ابوعمرو بن السماک سے، اُنہوں نے حنبل سے روایت بیان کی کہ بے شک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ کے قول ''اور تمہارا رب آئے'' کی تأویل فرمائی کہ یہاں یہ مُراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ثواب آئے گا۔ پھر امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس سند میں کوئی خرابی نہیں ہے۔'' (البدایۃ والنہایۃ، ج:۱۰،ص:۳٦۱، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت)

ساتواں، آٹھواں اور نواں ثبوت:

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ''فیصل التفرقة'' میں فرمایا:

''قد سمعت من الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط، أحدها قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم {الحجر الأسود يمين الله في الأرض}، والثاني قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم {قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن}، والثالث قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم {إني لأجد نفس الرحمن من ناحية اليمن}. فانظر أنه كيف أوّل هذه الأحاديث حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهرها.''

ترجمہ: ''بے شک میں نے بغداد میں حنابلہ کے چند ثقہ اماموں سے سنا، وہ فرماتے ہیں: بے شک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقط تین حدیثوں کی (تفصیلی) تاویل کی صراحت فرمائی، جن میں سے پہلی حدیث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قول ہے: {حجر اسود زمین میں اللہ تعالیٰ کا دایاں ہاتھ ہے}۔ دوسری حدیث حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: {مومن کا دل رحمن کی اُنگلیوں میں سے دواُنگلیوں کے درمیان ہے}۔ اور تیسری حدیث حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قول: {بے شک میں یمن کی جانب سے رحمن کی خوشبو پاتا ہوں} ہے۔ غور کیجیے! امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالی نے ان احادیث کی کیسے تاویل فرمائی جب اُن کے نزدیک ان احادیث کے معنیٔ ظاہر کے محال ہونے پر دلیل قائم ہوئی۔'' (فیصل التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ، ص: ۱۴۱ تا ۴۳)

حنابلہ کے ثقہ اماموں کی اس روایت میں ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف ان ہی تین حدیثوں کی تأویل فرمائی، ان حضرات نے ایسا اپنی معلومات کے مطابق فرمایا۔ یعنی ان تک امام صاحب سے تاویل متشابہات ان تین احادیث ہی میں ثابت ہوئی۔ لہٰذا یہ اس کے منافی نہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے صحیح سندوں سے قرآن کی کئی آیاتِ صفات اور ان تین کے علاوہ بعض دیگر احادیثِ صفات کی تأویل ثابت ہے۔

ابن تیمیہ نے اس روایت کے انکار میں کہا کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ روایت کسی حنبلی نے نقل نہیں کی اور نہ ہی کسی سند سے ثابت ہے۔ اور امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جن حنابلہ سے یہ روایت بیان کی وہ مجہول ہیں وغیرہ۔ دیکھئے: مجموع الفتاوی (۵/ ۳۹۸)

حالاں کہ یہ ابن تیمیہ کی جہالت ہے کہ وہ اس روایت سے ناواقف رہا۔ اور کسی چیز کا علم نہ ہونا اُس چیز کے عدم وجود کی دلیل کیسے ہوسکتی ہے۔ ہمیں بہت ساری باتیں معلوم نہیں مگر اُن کا وجود ہے۔ نیز جب امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسی شخصیت یہ فرمادے کہ میں نے چند ثقہ راویوں سے سنا جو معمولی لوگ نہیں بلکہ مذہب حنبلی کے اماموں میں سے ہیں تو توثیق کے لیے اتنا کافی ہے اگرچہ ان حنبلی اماموں کے ناموں کی صراحت نہیں کی۔ اس لیے کہ کم سے کم یہ تو ثابت ہوا کہ یہ لوگ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہ صرف ثقہ بلکہ مذہب حنبلی کے اماموں سے ہیں۔ اور کسی بھی امام کا مذہب زیادہ بہتر اور زیادہ صحیح

طریقے سے وہی جان سکتا ہے جو اُس امام کے مذہب کا ماہر ہو۔ اور اگر وہ اُس مذہب میں امامت کا درجہ رکھتا ہو تو کیا کہنے۔ اور اگر وہ تین یا اس سے زائد ہوں تو بات مزید پختہ ہو جاتی ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''سمعتُ الثقات'' یہاں ''ثِقَات'' جمع ہے جس کا اطلاق عربی میں کم از کم تین پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ابن تیمیہ کا اس روایت کا انکار کرنا درست نہیں۔

دسواں ثبوت:

''حديث عبد الله بن مسعود قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي.''

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان کی کسی بھی مخلوق کو آیت الکرسی سے بڑھ کر نہیں پیدا کیا۔''

(جامع ترمذی، ابواب فضائل القرآن، باب ما جاء فی سورۃ آل عمران، حدیث نمبر: ۲۸۸۴)

اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے جہمیہ نے کہا کہ جب آیت الکرسی مخلوق ہے تو ثابت ہوا کہ کلام الٰہی حادث ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر جہمیہ کے ردّ میں تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ذہبی نے سند کے ساتھ بیان کیا:

''قد قال أحمد بن حنبل لما أوردوا عليه هذا يوم المحنة: إن الخلق واقع ها هنا على السماء والأرض وهذه الأشياء، لا على القرآن.''

ترجمہ: ''جب جہمیہ نے آزمائش کے دن امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے ردّ میں اس حدیث کو پیش کیا تو امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: بے شک اس حدیث میں پیدا کرنا آسمان، زمین اور ان چیزوں پر واقع ہے نہ کہ قرآن پر۔''

(سير أعلام النبلاء، ج: ۹، ص: ۷، الناشر: دار الحديث، القاهرة)

گیارہواں ثبوت:

"عن أنس بن مالك: قال النبي صلى الله عليه وسلم: " لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه، فتقول: قط قط وعزتك، ويزوى بعضها إلى بعض"

ترجمہ: "حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جہنم کہتی رہے گی کیا مزید کوئی ہے؟ یہاں تک کہ اللہ رب العزت اُس میں اپنا "قدم" رکھے گا تو جہنم کہے گی تیری عزت کی قسم مجھے بس ہے، میرے لیے کافی ہے۔ اور جہنم اپنے بعض حصے کو بعض سے ملائے گی۔"

(صحیح البخاری، کتاب الأیمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، حدیث نمبر: ٦٦٦١)

(صحیح مسلم، کتاب صفة القیامة الجنة والنار، باب النار یدخلها الجبارون، حدیث نمبر: ۲۸۴۸/۳۷)

قدم کا ظاہر عضو پر دلالت کرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ جسم و اعضا سے پاک ہے اس لیے علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۹۷ھ) نے اس حدیث کے تحت فرمایا:

"الواجب علينا أن نعتقد أن ذات الله عزّ وجلّ لا تتبعّض ولا يحويها مكان ولا توصف بالتغير ولا بالانتقال، وقد حكى أبو عبيد الهروى عن الحسن البصرى أنه قال: القدم هم الذين قدمهم الله لها من شرار خلقه وأثبتهم لها، وقال أبو منصور الأزهرى: القدم الذين تقدم القول بتخليدهم فى النار، يقال لما قدم قدم ولما هدم هدم."

ترجمہ: "ہم پر واجب ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حصوں میں نہیں ہے۔ (جس طرح مجسمہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، پاؤں، چہرہ وغیرہ جسم کے حصے گنتے

ہیں) اور اُس کی ذات کو کوئی مکان گھیر نہیں سکتا۔ اور اُس کی ذات کو تبدیلی اور منتقل ہونے سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ اور بے شک ابوعبید ہروی نے امام حسن بصری (تابعی) رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت بیان کی کہ اُنہوں نے فرمایا: ''قدم'' اللہ تعالیٰ کی بدترین مخلوق میں سے وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے جہنم کے لیے مقدم کیا اور جن کو جہنم کے لیے واجب کیا۔ اور ابومنصور ازہری نے کہا: قدم وہ لوگ ہیں جن کو جہنم میں ہمیشہ رکھنے کا قول مقدم ہوا۔ جسے مقدم کیا جائے اُسے قدم کہا جاتا ہے جس طرح جسے منہدم کیا جائے اُسے ہدَم کہا جاتا ہے۔'' (دفع شُبَہ التشبیہ، ص:۴۳، الناشر: المکتبۃ الازھریۃ للتراث، القاھرۃ)

مشہور تابعی، امام حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ اور مشہور لغوی امام ابن منصور ازہری رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۳۷۰ھ) نے قدم کی تفصیلی تاویل جہنم کے لیے مقدم کیے گئے اُن لوگوں سے کی جو جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اسی طرح اسلاف میں سے ایک بزرگ، حافظ، لغوی، امام نضر بن شمیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۲۰۳ھ) جو صحاحِ ستہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں۔ انہوں نے اس حدیث میں وارد ''قدم'' کی تفصیلی تأویل فرمائی ہے۔ چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''عن النضر بن شميل أن معنى قوله: حتى يضع الجبار فيها قدمه أي من سبق في علمه أنه من أهل النار.''

ترجمہ: ''امام نضر ابن شمیل رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قول: ''یہاں تک کہ خُدا اے جبار جہنم میں اپنا قدم رکھے گا'' میں قدم سے مُراد وہ لوگ ہیں جو ازل سے اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں کہ یہ لوگ اہل جہنم سے ہیں۔''

(الأسماء والصفات للبیھقی، ۱۹۰/۲، ناشر: مکتبۃ السوادی، جدّہ)

بارہواں ثبوت:

''وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ''

ترجمہ: ''اور تم جہاں رہو وہ تمہارے ساتھ ہے'' (الحدید: ۴)

مشہور محدث و مجتہد، امام سفیان ثوری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس آیت کی یہ تفصیلی تأویل کی کہ یہاں مُراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کے اعتبار سے اپنے بندوں کے ساتھ ہے۔ چنانچہ حضرت معدان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

''سألت الثوري عن قوله: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}. قال: علمه.''

ترجمہ: ''میں نے حضرت سفیان ثوری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اللہ تعالیٰ کے قول {اور تم جہاں رہو وہ تمہارے ساتھ ہے} کے بارے میں پوچھا تو فرمایا یہاں مُراد اُس کا علم ہے۔''

(سیر أعلام النبلاء، ج:٦، ص:٢٤٨، الناشر: دار الحدیث، القاهره)

تیرہواں ثبوت:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''وإن اقترب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن اقترب إلي ذراعا اقتربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة''

ترجمہ: ''اور اگر میرا بندہ ایک بالشت میرے قریب ہوگا تو میں ایک ہاتھ اُس کے قریب ہوں گا۔ اور اگر وہ ایک ہاتھ میرے قریب ہوگا تو میں ایک باع (دونوں ہاتھوں کے پھیلانے کی مقدار) اُس کے قریب ہوں گا۔ اور اگر وہ چل کر میرے پاس آئے گا تو میں دوڑ کر اُس کے پاس آؤں گا۔'' (صحیح مسلم، کتاب العلم، باب فضل الذکر، حدیث نمبر: ۲۶۷۵/۲۱)

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو روایت کر کے تحریر فرمایا:

"ویروی عن الأعمش في تفسير هذا الحديث: من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا، يعني بالمغفرة والرحمة، وهكذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث. قالوا: إنما معناه يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتي وبما أمرت تسارع إليه مغفرتي ورحمتي"

ترجمہ: "اور امام اعمش (تابعی) رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس حدیث کی تفسیر میں یہ مروی ہے: جو ایک بالشت میرے قریب ہوگا تو میں ایک ہاتھ اُس کے قریب ہوں گا یعنی مغفرت اور رحمت کے اعتبار سے۔ اور اسی طرح بعض اہل علم نے اس حدیث کی تفسیر کی، فرمایا: اس کا معنی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: جب میرا بندہ میری طاعت اور میرے اوامر پر عمل کے اعتبار سے میرے قریب ہوگا تو میری مغفرت اور میری رحمت اُس کی طرف سرعت کے ساتھ لپکے گی۔"

(جامع ترمذی، ابواب الدعوات، باب ما جاء إن لله ملائكة سياحين في الأرض)

اللہ تعالیٰ کے قریب ہونے کا ظاہر اُس کی ذات کا قریب ہونا ہے۔ مگر اُس کی ذات جسم نہیں اس لیے وہ قرب و بُعدِ مکانی سے پاک ہے۔ لہٰذا یہاں قرب کو اُس کے معنیٰ ظاہر سے پھیرنا لازم ہوا تو امام اعمش تابعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمیت اسلاف کی ایک جماعت نے یہاں قریب ہونے کی تفصیلی تأویل رحمت و مغفرت کے قریب ہونے سے فرمائی۔

چودھواں ثبوت:

"عن نواس بن سمعان، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يأتي القرآن وأهله الذين يعملون به في الدنيا تقدمه سورة البقرة وآل عمران."

ترجمہ: ''حضرت نواس بن سمعان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت ہے، فرمایا: قیامت کے دن قرآن آئے گا اور قرآن والے وہ لوگ آئیں گے جو دُنیا میں قرآن پر عمل کریں گے، اور قرآن کے آگے سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران آئے گی۔'' (باب فضائل القرآن، باب ما جاء في سورة آل عمران، حديث نمبر: ۲۸۸۳)

اس حدیث کے ظاہر سے معتزلہ اور جہمیہ نے قرآن کے مخلوق ہونے پر استدلال کیا ہے۔ جب کہ اہل سُنت کے نزدیک قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام اور اُس کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ساری صفات قدیم ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کا ظاہر ہرگز مُراد نہیں۔ اسی لیے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیثِ صفت کی تفصیلی تأویل ذکر کی:

''ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم أنه يجيء ثواب قراءته، كذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث وما يشبه هذا من الأحاديث أنه يجيء ثواب قراءة القرآن.''

ترجمہ: ''اور اہل علم کے نزدیک اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت کا ثواب آئے گا۔ جیسا کہ بعض اہل علم نے اس حدیث کی اور ان جیسی احادیث کی تشریح کی کہ مراد یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت کا ثواب آئے گا۔'' (مرجعِ سابق)

امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مناقب میں روایت بیان کی:

''وأنبأنا الحاكم قال حدثنا أبو عمرو بن السماك قال حدثنا حنبل بن إسحاق قال سمعت عمي أبا عبدالله يعني الإمام أحمد يقول: احتجوا عليَّ يومئذ يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين فقالوا تجيء سورة البقرة يوم القيامة وتجيء سورة تبارك،

فقلت لهم إنما هو الثواب.''

ترجمہ: ''ہمیں حاکم نے خبر دی، کہا: ہمیں ابو عمرو بن سماک نے روایت بیان کی، کہا: ہمیں حنبل بن اسحاق نے روایت بیان کی، کہا: میں نے اپنے چچا ابو عبد اللہ یعنی امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین کو فرماتے سنا: امیر المومنین کے گھر میں مناظرے کے دن جہمیہ نے میرے خلاف حجت قائم کرتے ہوئے کہا: قیامت کے دن سورۂ بقرہ اور سورۂ تبارک آئے گی۔ تو میں نے اُن کو جواب دیا کہ یہاں ان سورتوں کو پڑھنے کے ثواب کا آنا مُراد ہے۔'' (بحوالہ نقض قواعد التشبیہ، ص: ۶۱/۶۰، مصنف: ڈاکٹر عمر کامل مکی، ناشر: دار المصطفیٰ)

مذکورہ واقعے کی سند سے مروی ایک دوسری روایت کے تحت علامہ ابن کثیر نے لکھا: ''قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه.'' یعنی امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس سند میں کوئی خرابی نہیں۔ (البداية والنهاية، ۳۶۱/۱۰، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

پندرہواں ثبوت:

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''خلق أفعال العباد'' میں روایت بیان کی کہ مناجات سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''يدنو من ربه حتى يضع عليه كنفه'' یعنی بندہ اپنے رب سے قریب ہوتا ہے حتیٰ کہ رب اُس پر اپنا ''كَنَف'' رکھتا ہے۔

''کنف'' کا حقیقی معنیٰ ''بازو'' ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ بازو اور جسم کے دیگر اعضا سے پاک ہے۔ اسی لیے اس کے آخر میں امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تفصیلی تاویل کو ذکر فرمایا: ''قال ابن المبارك: "كنفه: يعني ستره'' یعنی حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ رب اپنا کنف رکھتا ہے یعنی اپنی حفاظت کو رکھتا ہے۔

(خلق أفعال العباد، ص: ۷۸، الناشر: دار المعارف السعودية، الرياض)

ابن تیمیہ کا آیتِ صفت کی تاویل کرنا:

(۱) "لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ"

ترجمہ: ''اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہر چیز فانی ہے سوا اس کے ''وجہ'' کے۔'' (القصص:۸۸)

''وجہ'' کا معنیٰ ظاہر چہرہ ہے۔ اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سب فنا ہو جائے گا، حتی کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کو چھوڑ کر اُس کی پوری ذات اور تمام صفات فنا ہو جائیں گی۔ معاذ اللہ۔ آیات و احادیثِ صفات کے معانیٔ ظاہرہ ایک دوسرے کے شدید مخالف ہیں۔ اس لیے مُشبِّہ کو لامحالہ بعض کی تاویل کرنی پڑتی ہے۔ اور جب وہ تاویل کرتا ہے تو اپنے ہی خود ساختہ قاعدے کی زد میں آ کر تعطیل و انکارِ صفات کا مرتکب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تاویل کو گمراہی قرار دینے والوں کا امام ابن تیمیہ جب مذکورہ آیت پر پہنچا تو خود کو تاویل کرنے سے نہیں روک پایا:

"وقوله: {لا إله إلا هو} يقتضي أظهر الوجهين وهو أن كل شيء هالك إلا ما كان لوجهه من الأعيان والأعمال وغيرهما. روي عن أبي العالية قال: "إلا ما أريد به وجهه وعن "جعفر الصادق" إلا دينه" ومعناهما واحد."

ترجمہ: ''اور اللہ تعالیٰ کا قول: ''نہیں ہے کوئی معبود مگر وہی'' دو پہلوؤں میں سے زیادہ ظاہر کا متقاضی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر چیز فانی ہے مگر اعیان و اعمال وغیرہ میں سے وہ جو اُس کے وجہ کے لیے ہو۔ (یہاں پر ابنِ تیمیہ نے **وجہ** کی تاویل **لوجهه** سے کی ہے۔)''

(مجموع الفتاوی، جلد:۲، صفحہ:۴۲۷)

(۲) "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ"

ترجمہ: ''اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں رہو۔'' (الحدید:۴)

ابن تیمیہ نے طلمنکی مالکی کے حوالے سے لکھ کر اُس پر اعتماد کیا:

''أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى {وهو معكم أين ما كنتم} ونحو ذلك من القرآن: أن ذلك علمه''

ترجمہ: ''مسلمانانِ اہل سُنت نے اس پر اجماع کیا ہے کہ ''تم جہاں کہیں رہو وہ تمہارے ساتھ ہے'' اور قرآن میں اسی کی طرح کے کلمات کا معنی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔ (یعنی معیت کا ظاہر مُراد نہیں بلکہ اُس کا علم مُراد ہے۔)'' (مجموع الفتاوی، ج:۳،ص:۲۱۹)

اس مقام پر وہابیوں کا صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ ابن تیمیہ سے خطا ہوگئی۔ بلکہ اگر ان میں کچھ بھی انصاف بچا ہوگا تو یہ ابن تیمیہ پر بھی وہی فتوی لگائیں گے جو تاویل کرنے کی وجہ سے اہل سُنت پر لگاتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ

نہ خنجر اُٹھے گا نہ تلوار تم سے
یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

اللہ تعالیٰ کے اِستِوا علی العرش کی تشریح

''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى'' یعنی: رحمن نے عرش پر استوا فرمایا۔ (طٰہٰ:۵)

تشریح: ''اسْتَوٰى'' جو فعلِ ماضی معروف ہے اور واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ قرآن مجید میں اس کو نو (۹) مقامات پر ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۲۹، (۲) سورۂ اعراف کی آیت نمبر ۵۴، (۳) سورۂ یونس کی آیت نمبر ۳، (۴) سورۂ رعد کی آیت نمبر ۲، (۵) سورۂ طٰہٰ کی آیت نمبر ۵، (۶) سورۂ فرقان کی آیت نمبر ۵۹، (۷) سورۂ سجدہ کی آیت نمبر ۴، (۸) سورۂ فصلت کی آیت نمبر ۱۱، (۹) سورۂ حدید کی آیت نمبر ۴،

ان نو مقامات میں سے دو مقامات پر یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ فصلت میں ''اسْتَوٰى'' کا متعلق ''إِلَى السَّمَاءِ'' وارد ہے جب کہ باقی سات مقامات پر ''عَلَى الْعَرْشِ'' آیا ہے۔

ان نو مقامات میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ (۱) ہر جگہ کلمۂ ''اسْتَوٰى'' ماضی کا صیغہ ہی آیا ہے۔ بلکہ کتاب وسنت میں کہیں بھی اللہ تعالیٰ کے لیے فاعل کا صیغہ ''مُسْتَوِی'' یا مضارع کا صیغہ ''يَسْتَوِي'' نہیں وارد ہوا۔ (۲) ہر مقام پر اس کا فاعل ضمیر مستتر ہے۔ (۳) ہر جگہ تخلیق کا ذکر ہے اور اسی سے متصل ''اسْتَوٰى'' مذکور ہے۔

''اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْش'' کا معنیٔ ظاہر و معنیٔ حقیقت ہے: اُس نے عرش پر قرار پکڑا، یا استقرار کیا یا ٹھہرا۔ ظاہر ہے کہ یہ معنی ذات باری تعالیٰ کے حق میں مُحال ہے۔ اس لیے کہ کسی جگہ میں ٹھہرنا ایک حادث کیفیت ہے جو اجسام کا خاصہ ہے اور اللہ تعالیٰ جسم

نہیں تو واجب ہے کہ ''اسْتَوٰی'' کو اُس کے معنئ ظاہر سے پھیرا جائے۔ چنانچہ محیی السنہ، امام بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۱۰ھ) نے اپنی تفسیر میں فرمایا:

''وأما أهل السنة فيقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى، بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به، ويكل العلم فيه إلى الله عزوجل.''

ترجمہ: ''اور رہے اہل سُنت تو وہ اس کے قائل ہیں کہ استوا علی العرش اللہ تعالیٰ کی بلا کیف صفت ہے، اس پر ایمان لانا آدمی پر واجب ہے، اور وہ اس بارے میں علم کو اللہ عزّوجلّ کی طرف تفویض کرے۔''

(معالم التنزیل، ج:۳، ص:۲۳۵، الناشر: دار طیبة للنشر والتوزیع)

علامہ سید محمد بن عبدالرحمن ایجی شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۹۰۵ھ) نے اپنی تفسیر میں تحریر فرمایا:

''أجمع السلف على أن استواءه على العرش صفة له بلا كيف نؤمن به ونكل العلم إلى الله تعالى.''

ترجمہ: ''سلف نے اس پر اجماع فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر استوا فرمانا بغیر کسی کیف کے اُس کی صفت ہے، ہم اس پر ایمان لاتے ہیں اور اُس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں۔''

(تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن، ۱/۲۲۱، ناشر: دار الكتب العلمية)

ان عبارتوں میں ''بلا کیف'' اس پر دلالت کرتا ہے کہ بالاجماع استوی کا ظاہر مُراد نہیں۔ اس لیے کہ معنئ ظاہر کیفیت پر دلالت کرتا ہے۔ اور بغیر کیف کے استوی پر ایمان لانے کا معنی یہ ہے کہ اس کو معنئ ظاہر سے پھیرا جائے۔ اور معنئ مُراد کی تعیین نہ کی

جائے جیسا کہ اکثر سلف کا مذہب ہے۔ یا اس متشابہ کو محکمات کی طرف پھیرا جائے اور "اِسْتَوٰی" کا معنی وہ بیان کیا جائے جو لغتِ عرب کے موافق ہونے کے ساتھ محکمات کے بھی موافق ہو۔ جیسا کہ یہ اکثر متأخرین کا مذہب ہے۔ رہا اس کا ظاہر مُراد لینا تو یہ مُجَسِّمہ فرقے کا مذہب ہے۔ جیسا کہ فتح الباری میں خاتم الحفاظ نے تحریر فرمایا:

"وقالت الجسمية معناه الاستقرار"

ترجمہ: "اور جِسْمِیَّہ (اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں) نے کہا کہ استواء کا معنیٰ استقرار ہے۔" (فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:۱۳، صفحہ:۴۰۶، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدث بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

"پھر جن کے دلوں میں کجی و گمراہی تھی وہ تو ان کو اپنے ڈھب کا پاکر ان کے ذریعہ سے بے علموں کو بہکانے اور دین میں فتنے پھیلانے لگے کہ دیکھو قرآن میں آیا ہے اللہ عرش پر بیٹھا ہے، عرش پر چڑھا ہوا ہے، عرش پر ٹھہر گیا ہے۔ اور آیاتِ محکمات جو کتاب کی جڑ تھیں اُن کے ارشاد دل سے بھلا دیئے حالانکہ قرآن عظیم میں تو استواء آیا ہے اور اس کے معنی چڑھنا، بیٹھنا، ٹھہرنا، ہونا کچھ ضرور نہیں، یہ تو تمہاری اپنی سمجھ ہے جس کا حکم خدا پر لگا رہے۔ "مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ" (اللہ تعالیٰ نے اس پر کوئی دلیل نازل نہ فرمائی۔ النجم:۲۳)

اگر بالفرض قرآن مجید میں یہی الفاظ چڑھنا، بیٹھنا، ٹھہرنا، آتے تو قرآن ہی کے حکم سے فرض قطعی تھا کہ انہیں ان ظاہری معنی پر نہ سمجھو جو ان لفظوں سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں کہ یہ کام تو اجسام کے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں مگر یہ لوگ اپنی گمراہی سے اسی معنی پر جم گئے، انہیں کو قرآن مجید نے فرمایا: "الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" ان کے دل پھرے ہوئے ہیں۔" (فتاویٰ رضویہ مترجم، جلد:۲۹، صفحہ:۱۲۲ تا ۱۲۳، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

تنبیہ ضروری: استوا کے غلط ترجمے پر

بعض مُصنّفین نے ''استَوٰی'' کا ترجمہ ''بیٹھا'' کیا تو اگرچہ اُن کا عقیدہ اللہ تعالیٰ کو جسم، جہت ومکان سے پاک ماننا ہے اور بیٹھنے سے اُن کی وہ مراد نہیں جو مُشبہہ مراد لیتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے مگر اُن کا ''استَوٰی'' کا ترجمہ ''بیٹھا'' کرنا بالکل درست نہیں۔ اس لیے کہ کھڑا ہونا یا بیٹھنا اللہ تعالیٰ کے لیے متشابہ کے طور پر بھی وارد نہیں اور نہ ہی یہ الفاظ ذاتِ باری تعالیٰ کے شایانِ شان ہیں۔ حتیٰ کہ عالم گیری میں اُس شخص کو کافر کہا گیا ہے جو یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ انصاف کے لیے بیٹھا یا انصاف کے لیے کھڑا ہوا۔ جیسا کہ اس کا حوالہ گزرا۔ لہٰذا جو حکم اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے اطلاق کا ہے وہی حکم اللہ تعالیٰ کے لیے قیام یا جلوس کے اطلاق کا ہے۔

سورۂ طٰہٰ کی آیت نمبر ۵ کا ترجمہ تحریر کیا: ''رحمن عرش پر بیٹھا ہے۔'' پھر اس کے آگے یہ وضاحت کی: ''اللہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا اُس کی شان کے لائق ہے مخلوق کے بیٹھنے کی طرح نہیں ہے جو جسمانی وضع کو مستلزم ہے۔'' مگر جب کتاب وسنت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ''جلوس'' وارد ہی نہیں تو بلا وجہ اس لفظ کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر کے پھر اُس کی تاویل کرنا کہ: ''اللہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا اُس کی شان کے لائق ہے مخلوق کے بیٹھنے کی طرح نہیں ہے جو جسمانی وضع کو مستلزم ہے۔'' چہ معنی دارد؟ جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ بھی اسی طرح کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا مگر اُس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں اور اُس کا بیٹھنا مخلوق کے بیٹھنے کے مثل نہیں۔ مگر جب ان مشبہہ نے اللہ تعالیٰ کی طرف بیٹھنے کے معنیٰ ظاہر کو منسوب کیا تو اب خود ہی تمثیل وتکییف ہو گئی۔ اب یہ کہنا کہ کیفیت ہم نہیں جانتے اور نہ ہی اُس کا بیٹھنا مخلوق کے بیٹھنے کی طرح ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر ہمارے اجسام کی طرح نہیں۔ نعوذ باللہ تعالیٰ۔ ہم اہل سُنت یہ نہیں کہتے کہ کیفیت تو

ہے مگر ہمیں معلوم نہیں بلکہ ہم کیفیت ہی کی نفی کرتے ہیں اس لیے کہ کیف یا کیفیت حادث وفانی اجسام کا خاصہ ہے جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اسی طرح ایک مقام پر آیتِ استوا کے متعلق لکھا: ''اور اس آیت میں متقدمین کے طریقے پر کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ اپنی شان کے مطابق عرش پر قائم ہے یا اپنی شان کے مطابق بیٹھا ہوا ہے لیکن اس کے قیام اور اس کے بیٹھنے کی مخلوق میں کوئی مثال نہیں ہے، نہ ہم کو اُس کے قیام اور اُس کے بیٹھنے کی کیفیت کا علم ہے۔''

گویا کہ ان کے نزدیک استوا کا ترجمہ قیام وجلوس میں محصور ہے۔ یہ فقیر عرض کرتا ہے کہ متقدمین ومتاخرین میں سے کسی ایک نے بھی اللہ تعالیٰ کے حق میں استوا کا معنی قیام یا جلوس نہیں کیا اور نہ ہی کتاب وسنت میں یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے لیے وارد ہیں لہٰذا ان الفاظ کو ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا ہرگز جائز نہیں۔ چونکہ ان تحریروں سے غلط فہمی اور گمراہی کا خدشہ ہے اور یہ اندیشہ ہے کہ کم علم قاری ان جملوں سے کہیں گمراہی کی طرف نہ چلا جائے اس لیے ہم نے ان جملوں کی قباحت وشناعت کو بیان کردیا۔ وللہ الحمد.

استوا علی العرش کے بارے میں ائمۂ اہل سُنت کے اقوال:

امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

''وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلا سماه استواء، كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا أو نعمة أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} [الأعراف:٥٤] وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في

الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة."

ترجمہ: "امام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہٗ نے عرش میں ایک فعل فرمایا جس کا نام استوا رکھا۔ جس طرح اُس کے غیر میں کوئی فعل فرمایا تو اُس کا نام رزق دینا یا نعمت دینا یا ان کے علاوہ اپنے افعال میں سے کوئی نام رکھا۔ پھر اُس نے استوا کی کیفیت نہیں بیان کی۔ مگر اُس نے استوا کو صفاتِ فعل میں سے قرار دیا اس لیے کہ فرمایا: {ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ} (ترجمہ: پھر اُس نے عرش پر استوا فرمایا۔ الاعراف: ۵۴) اور "ثُمَّ" یعنی "پھر" تراخی یعنی حدوث کے لیے ہے۔ اور تراخی افعال ہی میں ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال اُس کی ذات سے مباشرت اور حرکت کے بغیر پائے جاتے ہیں۔ (جیسا کہ فرمایا: اس کا کام تو یہی ہے کہ جب کسی چیز کو چاہے تو اس سے فرمائے ہو جا وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ یٰس: ۸۲)"

(كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ۱۰۳۲، ناشر: مكتبة التوعية الاسلامية)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام علی بن محمد طبری وغیرہ علماے کلام رحمہم اللہ تعالیٰ سے نقل فرمایا:

"فالقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش، يريد به: مباينة الذات التي هي بمعنى الاعتزال أو التباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها، والقيام والقعود من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام تبارك وتعالى."

ترجمہ: "پس ہمیشہ سے موجود اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے عرش پر علو رکھتا ہے۔ (مگر چوں کہ

یہ علوِ مرتبہ یا علوِ مالکیت وسلطان ہے نہ کہ علوِ مکان، لہٰذا) نہ بیٹھا ہے، نہ کھڑا ہے، نہ لگا ہوا ہے اور نہ ہی عرش سے جدا ہے، جدائی سے مُراد ایک کنارے پر ہونا یا ایک دوسرے سے مسافت کی دوری پر ہونا ہے۔ اس لیے کہ لگا ہوا ہونا اور جُدا ہونا جو لگے ہوئے کی ضد ہے اور کھڑا ہونا اور بیٹھنا اجسام کی صفات میں سے ہیں۔ حالاں کہ اللہ تعالیٰ احد، صمد ہے، نہ جنا، نہ جنا گیا، اور نہ ہی اُس کے جوڑ کا کوئی ہوا۔ لہٰذا جو باتیں اجسام پر ممکن ہیں واللہ تبارک وتعالیٰ پر ممکن نہیں۔"

(كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ۱۰۳۳، ناشر: مكتبة التوعية الاسلامية)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ امام ابوبکر بن فورک رحمہ اللہ تعالیٰ نے بعض ائمۂ اہل سُنت سے نقل فرمایا: (مُلخصاً)

"استوى بمعنى: علا، ثم قال: ولا يريد بذلك علو المسافة والتحيز والكون في مكان متمكنا فيه وأنه ليس مما يحويه طبق أو يحيط به قطر."

ترجمہ: "استوا فرمایا بمعنی بلند ہوا، پھر فرمایا: اور استوا فرمانے سے مسافت کی بلندی، کسی حیّز میں ہونا، کسی مکان میں متمکن ہونا مُراد نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اُن اشیا میں سے نہیں جن کو کوئی طبقہ گھیرے یا کوئی کنارہ جن کا احاطہ کرے۔" (مرجع سابق)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"قلت: وهو على هذه الطريقة من صفات الذات، وكلمة ثم تعلقت بالمستوى عليه، لا بالاستواء، وهو كقوله: {ثم الله شهيد على مايفعلون} [يونس:46] يعني: ثم يكون عملهم فيشهده."

ترجمہ: "میں نے کہا: اس قول پر استوا صفاتِ ذات میں سے ہے۔ اور کلمۂ "ثُمَّ"

یعنی ''پھر''مُستوی علیہ یعنی عرش سے متعلق ہوا نہ کہ استوا سے، اور یہ اللہ تعالیٰ کہ قول [پھر اللہ تعالیٰ تمہارے افعال پر گواہ ہے۔ یونس:۴۶] کی طرح ہے۔ یعنی پھر اُن کا عمل ہوگا تو وہ اُس کا مشاہدہ فرمائے گا۔ (یعنی شہید صفت ذات ہے مگر یہاں ''ثم'' کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے کہ جب بندوں نے افعال کیے تو اللہ تعالیٰ کی اس صفت کا اُن کے افعال سے تعلق ہوا، اسی طرح استوا اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذات ہے اور ''ثم'' کا تعلق عرش سے ہے کہ جب عرش پیدا ہوا اللہ تعالیٰ کی صفتِ استوا کا عرش سے تعلق ہوا۔ راقم)'' (مرجعِ سابق)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے بھی یہ قول نقل کیا کہ بعض اہل سُنت نے استوا کو صفت ذات کہا، پھر فرمایا:

''قال: وجوابي هو الأوّل وهو أن الله مستو على عرشه وأنه فوق الأشياء بائن منها، بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها، ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالى الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا كبيرا.''

ترجمہ: ''امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور میرا قول وہی اوّل ہے۔ اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر فعل استوا فرمانے والا ہے۔ اور وہ تمام اشیا سے بلند ہے، تمام اشیا سے جُدا ہے اس معنی کر کہ اشیا اُس میں حلول نہیں کرتیں، نہ وہ اشیا میں حلول کرتا ہے، نہ وہ اشیا کو مس ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اشیا کے مشابہ ہے۔ اور اُس کا جدا ہونا عُزلت یعنی ایک سِرے پر ہونے کے معنی میں نہیں۔ ہمارا ربّ حلول و مماست سے بہت بلند ہے۔''

(مرجعِ سابق، ص: ۱۰۳۴)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ پھر فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''وقد قال بعض أصحابنا: إن الاستواء صفة الله تعالى تنفي

الاعوجاج عنه۔"

ترجمہ: "اور بے شک ہمارے بعض اہل سنت نے کہا: استوا اللہ تعالیٰ کی وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے کجی کی نفی کرتی ہے۔" (مرجع سابق)

اس قول کے تحت امام اہل سُنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"**أَقُوْل**: اس تقدیر پر استواء صفات سلبیہ سے ہوگا جیسے غنی یعنی کسی کا محتاج نہیں، یونہی مستوی یعنی اس میں کجی اور اعوجاج نہیں، اور اب علیٰ ظرفِ مستقر ہوگا اور اسی علوِ ملک وسلطان کا مفید، اور ثم تراخی فی الذکر کے لیے، کقولہ تعالیٰ: "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" (پھر ایمان والوں میں ہوا۔ البلد: ۱۷) وقولہ تعالیٰ: "خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ" (اس کو مٹی سے پیدا کیا پھر اس کو فرمایا ہوجا، تو وہ ہوگیا۔ آلِ عمران: ۵۹) واللہ تعالیٰ اعلم۔"

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۴۶، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

پھر امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام حجۃ الدین ابو منصور محمد بن حسن بن ابی ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۲۱ھ) کا قول نقل فرمایا:

"أن كثيرا من متأخري أصحابنا ذهبوا إلى أن الاستواء هو القهر والغلبة، ومعناه أن الرحمن غلب العرش وقهره، وفائدته الإخبار عن قهره مملوكاته، وأنها لم تقهره، وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المملوكات، فنبه بالأعلى على الأدنى، قال: والاستواء بمعنى القهر والغلبة شائع في اللغة، كما يقال: استوى فلان على الناحية إذا غلب أهلها، وقال الشاعر في بشر بن مروان: قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق

يريد: أنه غلب أهله من غير محاربة."

ترجمہ: ''ہمارے بہت سے متاخرین اصحابِ اہل سُنت اس طرف گئے کہ استوا قہر وغلبہ ہے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ رحمٰن نے عرش پر غلبہ فرمایا اور اُس پر قاہر ہوا۔ اور اس کا فائدہ اللہ تعالیٰ کا اپنی مملوکات پر قابو رکھنے کی خبر دینا ہے اور اس بات کی خبر دینا ہے کہ اُس پر اُس کی مملوکات کا قابو نہیں۔ اور خصوصاً عرش کا ذکر اسی لیے کیا کہ عرش جسامت میں تمام مملوکات سے بڑا ہے۔ تو سب سے اوپری مخلوق یعنی عرش کے ذکر سے باقی تمام نچلی مخلوقات پر تنبیہ فرمائی۔ امام ابو منصور ابن ابی ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور استوا زبانِ عرب میں قہر وغلبہ کے معنی میں شائع ہے۔ مثلاً جب کوئی کسی بستی والوں پر غالب آتا ہے تو کہا جاتا ہے: فلاں نے بستی پر استوا کیا۔ اور کسی شاعر نے بشر بن مروان کے بارے میں کہا: تحقیق کہ بشر نے عراق پر استوا کیا بغیر تلوار اور بغیر بہتے خون کے۔ شاعر کی مُراد یہ ہے کہ بشر عراق والوں پر بغیر جنگ کیے غالب آیا۔''

(كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ۱۰۳۶/۱۰۳۵، ناشر: مكتبة التوعية الاسلامية)

استوا علی العرش کی تاویلِ تفصیلی میں چار نفیس وجہیں:

امام اہل سُنت، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدثِ بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ ''اسْتَوٰی'' کی تفصیلی تاویل کے قائل علما کی تاویلات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ علماء بوجوہ کثیر تاویل آیت فرماتے ہیں ان میں چار وجہیں نفیس وواضح ہیں:

أوّل: استواء بمعنی قہر وغلبہ ہے، یہ زبان عرب سے ثابت وپیدا ہے۔ عرش سب مخلوقات سے اوپر اور اونچا ہے اس لیے اس کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور مطلب یہ ہوا کہ اللہ تمام مخلوقات پر قاہر وغالب ہے۔

دوم: استواء بمعنی علو ہے، اور علو اللہ عزوجل کی صفت ہے نہ علوِ مکان بلکہ علوِ مالکیت وسلطان، یہ دونوں معنی امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الاسماء والصفات میں ذکر فرمائے جس کی عبارات عنقریب آتی ہیں۔ ان شاء اللہ تعالی۔ (جو ابھی ابھی گزریں۔ راقم)

سوم: استواء بمعنی قصد وارادہ ہے، ''ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'' یعنی پھر عرش کی طرف متوجہ ہوا یعنی اس کی آفرینش کا ارادہ فرمایا یعنی اس کی تخلیق شروع کی۔ یہ تاویل امام اہلسنت امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے افادہ فرمائی۔ امام اسمٰعیل ضریر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''إنه الصواب'' (یعنی یہی ٹھیک ہے۔) ''نقله الإمام جلال الدين سيوطى فى الإتقان'' (یعنی اس کو امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اتقان میں نقل کیا ہے۔)

(امام احمد رضا رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حاشیے میں فرمایا:)

''قاله الفراء والأشعرى وجماعة أهل المعانى، ثم قال يبعده تعديته بعلى ولو كان كما ذكروه لتعدى بإلى كما فى قوله تعالىٰ ''ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ'' وفيه أن حروف المعانى تنوب بعضها عن بعض كما نص عليه فى الصحاح وغيرها و قدروى الإمام البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات عن الفراء أن تقول كان مقبلا علىٰ فلان ثم استوى علىّ يشاتمنى وإلىّ سواء علىٰ معنى أقبل إلىّ وعلىّ. ١٢منه.''

ترجمہ: ''فراء، اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ اور اہل معانی کی ایک جماعت کا یہ قول ہے، پھر امام سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ یہ قول اس کے ''عَلٰی'' کے ساتھ متعدی ہونے سے بعید ہے۔ اگر مطلب وہی ہوتا جو انہوں نے ذکر کیا ہے تو یہ ''إِلٰی'' کے ساتھ متعدی ہوتا جیسا

کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ثُمَّ اسْتَوٰی إِلَی السَّمَاءِ'' میں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ حروف ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں، جیسا کہ صحاح وغیرہ میں اس پر نص کی گئی ہے، اور امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں فراء سے روایت کیا ہے مثلاً تو کہے کہ وہ فلاں کی طرف متوجہ تھا پھر وہ مجھے برا بھلا کہتے ہوئے میری طرف متوجہ ہوا یعنی چاہے ''اسْتَوٰی إِلَیَّ'' کہے یا ''اسْتَوٰی عَلَیَّ'' دونوں برابر ہیں۔ ۱۲ منہ''

چھارم: استواء بمعنی فراغ وتمامیٔ کار ہے یعنی سلسلۂ خلق وآفرینش کو عرش پر تمام فرمایا، اس سے باہر کوئی چیز نہ پائی، دنیا وآخرت میں جو کچھ بنایا اور بنائے گا دائرہ عرش سے باہر نہیں کہ وہ تمام مخلوق کو حاوی ہے۔ قرآن کی بہتر تفسیر وہ ہے وہ قرآن سے ہو۔ استواء بمعنی تمامیٔ کار خود قرآن عظیم مسیں ہے: قال اللہ تعالیٰ: '' وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَاسْتَوٰی '' جب اپنی قوت کے زمانے کو پہنچا اور اس کا شباب پورا ہوا۔ (القصص: ۱۴) اسی طرح: قوله تعالیٰ: '' كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهٗ فَآزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰی عَلٰی سُوْقِهٖ '' (ترجمہ: جیسے پودا کہ اس کا خوشہ نکلا تو اس کو بوجھل کیا تو وہ موٹا ہوا تو وہ اپنے تنے پر درست ہوا۔) میں استواء حالت کمال سے عبارت ہے۔ یہ تاویل امام حافظ الحدیث ابن الحجر عسقلانی نے امام ابوالحسن علی بن خلف ابن بطال رحمہما اللہ تعالیٰ سے نقل کی اور یہ کلام امام ابوطاہر قزوینی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے کہ سراج العقول میں افادہ فرمایا، اور امام عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب الیواقیت میں منقول۔

(پھر اس کے فوراً بعد استوا کے اس چوتھے معنی کی تائید میں امام اہل سُنت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے فرمایا:)

أقول: اور اس کے سوا یہ ہے کہ قرآن عظیم میں یہ استواء سات جگہ مذکور ہوا، ساتوں جگہ ذکرِ آفرینشِ آسمان وزمین کے ساتھ اور بلا فصل اُس کے بعد ہے۔ سورۂ

اعراف وسورۂ یونس علیہ الصلوۃ والسلام میں فرمایا۔ ''إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'' (ترجمہ: تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا چھ دنوں میں پھر عرش پر استوا فرمایا۔) سورۂ رعد میں فرمایا: ''اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'' (ترجمہ: اللہ تعالی وہ ذات ہے جس نے آسمانوں کو بغیر ستون کے بلند کیا تم دیکھ رہے ہو پھر عرش پر استواء فرمایا۔) سورۂ طٰہٰ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم میں فرمایا: ''تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى ۝ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى'' (ترجمہ: قرآن نازل کردہ ہے اس ذات کی طرف سے جس نے پیدا کیا زمین کو اور بلند آسمانوں کو، وہ رحمن ہے جس نے عرش پر استوا فرمایا۔) سورۂ فرقان میں فرمایا: ''الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'' (ترجمہ: وہ جس نے آسمانوں اور زمین کو اور ان دونوں کے درمیان کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر عرش پر استوا فرمایا۔) سورۂ حدید میں فرمایا: ''اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'' (ترجمہ: وہ اللہ جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر عرش پر استواء فرمایا۔)

(فتاوی رضویہ مترجم، جلد: ۲۹، صفحہ: ۱۲۴ تا ۱۲۷، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور)

شرحِ حدیثِ نزول

''عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له.''

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ہمارا ربّ تبارک وتعالیٰ ہر رات آسمانِ دُنیا کی طرف ''نزول'' فرماتا ہے جب رات کا آخری تہائی حصّہ باقی رہتا ہے۔ فرماتا ہے: کون ہے جو مجھ سے دُعا کرے تو میں اُس کی دُعا قبول کروں، کون ہے جو مجھ سے سوال کرے تو میں اُسے عطا کروں، کون ہے جو مجھ سے مغفرت طلب کرے تو میں اُس کو بخش دوں۔''

(صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، حدیث نمبر: ۱۱۴۵)

(صحیح مسلم، کتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل)

اس حدیث میں ''نزول'' متشابہ ہے۔ اس لیے کہ اس کا ظاہر کسی جسم کا اُوپری جگہ سے نچلی جگہ میں منتقل ہونا ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ جسم، جہت اور مکان سے پاک ہے لہٰذا اس کا معنیٰ ظاہر قطعاً مُراد نہیں ہوسکتا۔

صحیح ابن حِبّان کے مؤلف امام محدث حافظ ابوحاتم محمد بن حبان بن احمد تمیمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۳۵۴ھ) نے فرمایا:

''ينزل بلا آلة، ولا تحرك، ولا انتقال من مكان إلى مكان، [إلى

قولہ] ینزل کیف یشاء بلا آلة من غیر أن یقاس نزوله إلی نزول المخلوقین، کما یکیف نزولهم، جل ربنا وتقدس من أن تشبه صفاته بشيء من صفات المخلوقین.''

ترجمہ: ''(حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کے لیے آسمانِ دُنیا کی طرف ہر رات کے آخری حصّے میں نزول فرمانے کا جو ذکر آیا ہے تو اُس کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ) نزول فرماتا ہے بغیر کسی آلے کے، بغیر کسی حرکت کے، اور ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوئے بغیر... وہ نزول فرماتا ہے جیسا چاہتا ہے بغیر کسی آلے کے، بغیر اس کے کہ اُس کے نزول کو مخلوقات کے اُترنے پر قیاس کیا جائے۔ جیسا کہ مخلوقات کے اُترنے کی کیفیت بیان کی جاسکتی ہے مگر ہمارا ربّ اس سے بلند اور پاک ہے کہ اُس کی صفات کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت سے تشبیہ دی جائے۔''

(صحیح ابن حبّان، جلد: ۳، صفحہ: ۲۰۱، ناشر: موسسۃ الرسالہ، بیروت، طبعۂ اُولیٰ: ۱۴۰۸ھ)

امام مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ''نزول'' کی تفصیلی تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۶۳ھ) سندِ صحیح کے ساتھ روایت کرتے ہیں:

''عن مالك بن أنس أنه سئل عن الحديث إن الله ينزل في الليل إلى سماء الدنيا فقال مالك يتنزل أمرہ.''

ترجمہ: ''امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے اُن سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ ہر رات آسمانِ دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اُترتا ہے۔''

(التمهيد، ج:۷، ص: ۱۴۳، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب)

متشابہات کے ظاہر کی پیروی کرنے والے مُشبّہہ اور وہابیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث

سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی سمت میں ہے۔ اسی لیے تو اُوپر سے نیچے کی طرف نزول فرماتا ہے۔ وہابیہ کا معنیٰ ظاہر کو مُراد لینا عقلِ قطعی کے صریح خلاف ہے۔ اس لیے کہ وہ وقت جس میں وہابیہ کا خیالی خُدا اپنی ذات کے ساتھ نیچے اُترتا ہے پوری دُنیا کے ہر خطّے میں بدلتا رہتا ہے اور چونکہ سورج کی گردش رُکتی نہیں اس لیے پوری دُنیا میں چوبیس گھنٹوں میں کوئی ایسا وقت نہیں ہوتا جب کہیں بھی رات کا آخری تیسرا حصہ باقی نہ بچتا ہو جس میں وہابیہ کا خیالی خُدا اوپر سے نیچے اُترتا ہے۔ تو لازم آئے گا کہ دن ورات کے ہر پَل میں بعض علاقوں میں اُترا اور بندوں کو پکار رہا ہے جب کہ بعض دوسرے علاقوں میں وہی خدا اُسی وقت اوپر چڑھ رہا ہے اور وہی خدا بعض دیگر علاقوں میں اُسی وقت اُوپر پہنچ چکا ہے۔ پھر اُسی علاقے میں اُتر رہا ہے اور اُسی وقت کہیں اور چڑھ رہا ہے، پھر اُتر رہا ہے۔ گویا کہ وہابیہ کے خیالی خدا کو ایک پَل کے لیے بھی ٹھہرنا نصیب نہیں بلکہ وہ مسلسل متحرک ہے۔ پھر آخر وہ عرش کے اوپر اپنی ذات کے ساتھ کب ٹھہرا؟ وہ تو مسلسل (Up & down) کر رہا ہے؟؟ نعوذ باللہ تعالیٰ۔ ایسے توہین آمیز عقائد سے اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو محفوظ رکھے۔ امام اہل سُنت سیدی اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کا ظاہر مُراد لینے والوں کے ردّ میں فرماتا:

"اور ارصادِ صحیحہ متواترہ نے ثابت کیا ہے کہ آسمان وزمین دونوں گول بشکل کُرہ ہیں، آفتاب ہر آن طلوع وغروب میں ہے، جب ایک موضع میں طالع ہوتا ہے تو دوسرے میں غروب ہوتا ہے، آٹھ پہر یہی حالت ہے، تو دن اور رات کا ہر حصہ بھی یونہی آٹھ پہر باختلاف مواضع موجود رہے گا، اس وقت یہاں تہائی رات رہی تو ایک لحظہ کے بعد دوسری جگہ تہائی رہے گی جو پہلی جگہ سے ایک مقدار خفیف پر مغرب کو ہٹی ہوگی، ایک لحظہ بعد تیسری جگہ تہائی رہے گی وعلیٰ ہذا القیاس، تو واجب ہے کہ مجسمہ کا معبود جن کے طور پر یہ نزول وغیرہ

سب معنیٰ حقیقی پر حمل کرنالازم، ہمیشہ ہر وقت آٹھوں پہر بارہوں مہینے اسی نیچے کے آسمان پر رہتا ہو، غایت یہ کہ جوں جوں رات سرکتی جائے خود بھی ان لوگوں کے محاذات میں سرکتا ہو، خواہ آسمان پر ایک ہی جگہ بیٹھا آواز دیتا ہو، بہرحال جب ہر وقت اسی آسمان پر براج رہا ہے تو عرش پر بیٹھنے کا کون سا وقت آئے گا؟ اور آسمان پر اترنے کے کیا معنی ہوں گے؟؟'' (فتاوی رضویہ مترجم، ۲۹/۱۶۱، ناشر: رضا فاؤنڈیشن، لاہور)

نیز حدیثِ صحیح میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''قال یا أبا ذر ما السموات السبع مع الکرسي إلا کحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش علی الکرسي کفضل الفلاة علی الحلقة''

ترجمہ: ''رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ساتوں آسمان کرسی کے ساتھ نہیں مگر کسی وسیع میدان میں رکھے ہوئے کسی ذرّے کی طرح، (یعنی کرسی ساتھوں آسمان سے اتنی بڑی ہے جتنا بڑا کوئی میدان کسی ذرّے سے ہوتا ہے۔) اور عرش کی فضیلت کرسی پر ایسے ہی ہے جیسے وسیع میدان کی ذرّے پر فضیلت ہے۔ (یعنی وسیع میدان ذرّے سے جتنا بڑا ہے اتنا ہی کرسی سے بڑا عرش ہے۔)''

(صحیح ابن حبان، ج: ۲، ص: ۳۰۲، ناشر: موسسة الرسالة، بیروت)

ناصر البانی اور اُس کے مقلدین یہ کہتے ہیں کہ اُن کا خُدا اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہے اور اُس نے چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے اور سب سے بڑی مخلوق عرش بھی اُس کی ذات سے چھوٹا اور اُس کی ذات سے گھرا ہوا ہے۔ اور صحیح ابن حبان کی اس روایت سے یہ ثابت ہوا کہ کرسی عرش سے اتنی ہی چھوٹی ہے جتنا چھوٹا کوئی ذرہ کسی وسیع میدان سے

ہوتا ہے۔اور ساتوں آسمان کرسی سے اتنے ہی چھوٹے ہیں جتنا کوئی ذرہ کسی وسیع میدان سے چھوٹا ہوتا ہے۔

اب اگر حدیث نزول کا ظاہر مُراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہابیہ کا خیالی خُدا اپنی ذات کو سمیٹ کر انتہائی چھوٹا ہو جاتا ہے تاکہ وہ آسمانِ دُنیا میں سما سکے۔ یا اُس کا بعض حصہ تو عرش پر ہی ہوتا ہے مگر وہ اپنے بعض حصے کو سمیٹ کر اتنا باریک کرتا ہے کہ وہ آسمان دُنیا پر اُترنے کے قابل ہو جائے۔ان دونوں صورتوں میں وہابیہ کے اس خیالی خُدا کا متغیر ہونا لازم آتا ہے اور جو متغیر ہو وہ حادث و فانی ہوتا ہے خُدا نہیں ہو سکتا۔اور اگر وہابیہ یہ کہیں کہ ان کا خُدا اپنی ذات کو سمیٹے اور چھوٹا کیے بغیر آسمانِ دُنیا میں اُترتا ہے تو ان کے خُدا کا ساتوں آسمانوں میں اور عرش و آسمان کی درمیانی مخلوقات مثلِ کرسی و سدرۃ المنتہٰی وغیرہ میں سمانا اور حلول کرنا لازم آئے گا یا ساتوں آسمانوں اور عرش و آسمانوں کے درمیان کی مخلوقات کا خُدا کی ذات کے اندر دخول کرنا لازم آئے گا۔اور خود وہابیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اُس کی کسی مخلوق میں سمایا ہوا ماننا یا کسی مخلوق کو ذات خدا میں داخل ماننا کفر و شرک ہے۔اسی طرح حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء، وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجدا لله، والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا"

ترجمہ: "بے شک میں وہ دیکھتا ہوں جو تم نہیں دیکھ سکتے اور میں وہ سُنتا ہوں جسے تم نہیں سُن سکتے۔آسمان چر چرایا اور اُس کا چر چرانا بجا ہے،اس لیے کہ آسمان میں چار اُنگل کے

برابر بھی کوئی جگہ نہیں مگر وہاں کوئی نہ کوئی فرشتہ اپنی پیشانی کو رکھ کر اللہ تعالیٰ کو سجدہ کر رہا ہے۔ اور قسم اللہ کی، اگر تمھیں اُن باتوں کا علم ہوتا جن کا علم مجھے ہے تو ضرور تم کم ہنستے اور زیادہ روتے۔ الحدیث"

(ناصر البانی نے صحیح وضعیف سنن ترمذی کی اپنی تعلیق میں اس حدیث کو حسن کہا۔
سنن ترمذی، ابواب الزهد، باب قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا: ۲۳۱۲)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آسمان میں چار اُنگل کے برابر بھی کوئی جگہ خالی نہیں تو پھر وہابیہ کا خیالی خُدا آسمانِ دُنیا پر اُترنے کے لیے یا تو اتنا حقیر اور چھوٹا ہو جاتا ہے کہ چار اُنگل سے بھی کم جگہ میں سما سکے یا پھر وہ آسمان واہل آسمان یعنی فرشتوں میں حلول کر کے آسمانِ دُنیا پر اُترتا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں کفر ہیں۔ پہلی بات اس لیے کفر ہے کہ اس سے خدا کی ذات میں تغیر لازم آتا ہے اور جو متغیر ہو وہ حادث ہوتا ہے، خدا نہیں ہوسکتا۔ اور دوسری بات اس لیے کفر ہے کہ اس سے لزومِ تغیر کے ساتھ خُدا کا اپنی مخلوقات میں حلول کرنا اور مخلوق کا خالق کی ذات میں تداخل لازم آتا ہے۔

وحدۃ الوجود کا غلط معنی بیان کر کے صوفیاے اہل سُنت پر اعتراض کرتے وقت یہی وہابیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اُس کی کسی مخلوق میں سمایا ہوا ماننا یا مخلوقات کا اللہ تعالیٰ میں تداخل ماننا کفر وشرک ہے اور چوں کہ صوفیا نے وحدۃ الوجود کو مان کر وہابیہ کے گمان میں اللہ تعالیٰ کو ساری مخلوقات میں سمایا ہوا مانا اس لیے یہ سارے صوفیا کافر ومشرک ہیں وغیرہ۔ مگر حدیث نزول کا ظاہر مُراد لے کر وہابیہ نے خود اپنی منطق کے مطابق اللہ تعالیٰ کو ساتوں آسمانوں میں سمایا ہوا مان کر کفر وشرک کر دیا۔ اللہ تعالیٰ اسلام ومسلمین کو مُشبہہ اور وہابیہ کے شر سے اپنی پناہ میں رکھے۔

امام نووی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیثِ نزول کے تحت فرمایا:

''هذا الحديث من أحاديث الصفات وفيه مذهبان مشهوران للعلماء سبق إيضاحهما في كتاب الإيمان ومختصرهما أن أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها فعلى هذا تأولوا هذا الحديث تأويلين أحدهما تأويل مالك بن أنس وغيره معناه تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره والثاني أنه على الاستعارة ومعناه الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف والله أعلم.''

ترجمہ: ''یہ حدیث احادیثِ صفات میں سے ہے۔ اور اس میں علما کے دو مشہور مذہب ہیں جن کی وضاحت کتاب الایمان میں گزری۔ دونوں مذہبوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں سے پہلا جو جمہور سلف اور بعض متکلمین کا مذہب ہے کہ آیات و احادیثِ صفات پر ایمان لایا جائے کہ یہ حق ہیں اُن معانی پر جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہیں، اور ان کا معنیٰ ظاہر جو ہمارے حق میں متعارف ہے مراد نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے، منتقل ہونے، حرکات کرنے سے بلکہ مخلوق کی تمام خصلتوں سے منزّہ مانتے ہوئے ان کی تاویل

میں گفتگو نہیں کی جائے گی۔

(یہی تأویل اجمالی ہے کہ ظاہر تو مُراد نہیں مگر جو مُراد ہے اُس کو متعین نہ کیا جائے۔ یہی جمہور سلف کا مذہبِ تفویض ہے جسے ابن تیمیہ، العثیمین وغیرہ نے گمراہی قرار دیا۔ لہٰذا یہ لوگ ہرگز سلف کے عقیدے پر نہیں۔ راقم)

دوسرا: اکثر متکلمین اور سلف کی چند جماعتوں کا مذہب ہے اور وہ اس (نزول کی تشریح کے) مقام پر امام مالک اور امام اوزاعی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ ان کے وارد ہونے کے مقامات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ان کی تأویل کی جائے گی۔ تو اس مذہب پر اس حدیثِ نزول کی دو تأویلیں کی گئیں جن میں سے ایک امام مالک بن انس وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تأویل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزول فرمانے کا معنی ہے اُس کی رحمت اُترتی ہے اور اُس کا حکم اور اُس کے فرشتے، جیسا کہ جب بادشاہ کے ماتحت اُس کے حکم سے کوئی کام کرتے ہیں تو کہا جاتا ہے "بادشاہ نے فلاں کام کیا۔" اور دوسری تأویل یہ ہے کہ اس مقام پر نزول استعارہ ہے۔ اور اس کا معنی دُعا کرنے والوں پر دُعاؤں کی قبولیت اور مہربانی کی توجہ فرمانا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔"

(شرح صحیح مسلم، ج:٦، ص:٣٧، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

خاتم الحفاظ، علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شرحِ بخاری میں اسی حدیثِ نزول کی تشریح میں فرمایا:

"قوله ينزل ربنا إلى السماء الدنيا استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن

قولهم... ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريق الإجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم... والحاصل أن ابن العربى تأوله بوجهين إما بأن المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره وإما بأنه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحوه، وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبطه بضم أوله على حذف المفعول أي ينزل ملكا ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وفي حديث عثمان بن أبي العاص ينادي مناد هل من داع يستجاب له الحديث قال القرطبي وبهذا يرتفع الإشكال... وقال البيضاوي ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع إلى موضع أخفض منه فالمراد نور رحمته. (ملخصا)''

ترجمہ: ''حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فرمان [ہمارا رب آسمان دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے] سے اُن لوگوں نے استدلال کیا جنھوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت مانا اور کہا کہ یہ جہت علو ہے۔ اور جمہور یعنی اہل سُنت نے اس کا انکار کیا۔ اس لیے کہ یہ قول اللہ تعالیٰ کے لیے مکان میں متمکن ہونے کو لازم کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ اور نزول کے معنی میں چند اقوال پر اختلاف کیا گیا تو ان میں سے بعض لوگوں

نے نزول کو اس کے معنیٔ ظاہر اور معنیٔ حقیقی پر حمل کیا اور یہ لوگ مُشبّہہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے قول سے پاک ہے... اور لوگوں میں سے وہ جنھوں نے ''نزول'' پر ایمان لاتے ہوئے، اللہ تعالیٰ کو کیفیت اور تشبیہ سے پاک مانتے ہوئے اُسے اپنے مَوْرِد پر تاْویلِ اجمالی کے طریقے پر جاری رکھا۔ اور یہ جمہور سلَف ہیں۔ اور اس مسلک کو امام بیہقی وغیرہ نے ائمۂ اربعہ، سفیانین، حمادین، اوزاعی، لیث وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے نقل فرمایا... اور حاصل کلام یہ کہ امام ابن العربی مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نزول کی دو معنی میں تاویل فرمائی: یا تو یہ معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اُترتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے فرشتہ اُترتا ہے۔ یا تو یہ دُعا مانگنے والوں پر مہربانی کرنے اور اُن کی دعا قبول کرنے کے معنی میں یا اسی طرح کسی مناسب معنی میں استعارہ ہے۔ اور امام ابوبکر ابن فورک رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ بعض مشائخ نے ''یُنزِلُ'' کو پہلے حرف ''یاء'' کے ضمہ کے ساتھ مفعول کو حذف کرنے پر بتایا ہے۔ (یعنی ''یُنزِلُ'' جس کا معنی ہوگا اللہ نازل کرتا ہے یا اُتارتا ہے۔ اگرچہ جس چیز کو اُتارتا ہے وہ مذکور نہیں۔ راقم) جس کا معنی ہوگا ''اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ اُتارتا ہے۔'' اور اس کو وہ حدیث تقویت دیتی ہے جسے امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابو مسلم الاغر کی سند سے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ان الفاظ میں روایت کیا: ''بے شک اللہ تعالیٰ رات کے ایک حصے کے گزرنے تک مہلت دیتا ہے۔ پھر ایک نِدا دینے والے کو حکم دیتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ کیا کوئی دُعا مانگنے والا ہے جس کی دُعا قبول کی جائے۔ الحدیث۔ اور حضرت عثمان بن اَبی العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ایک منادی نِدا دیتا ہے کہ کیا ہے کوئی دُعا کرنے والا جس کی دُعا قبول کی جائے۔ الحدیث۔ امام قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور اس تاْویل سے اشکال دور ہوتا ہے... اور قاضی بیضاوی علیہ الرحمۃ نے فرمایا: اور جب دلائل قاطعہ سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت اور کسی جگہ میں ہونے سے مُنزّہ

ہےتو ایک جگہ سے دوسری ایسی جگہ جو پہلی جگہ سے نیچے ہو، کی طرف منتقل ہونے کے معنی میں نزول اُس کے حق میں محال ہے۔ لہٰذا یہاں نزول سے اُس کے نورِ رحمت کا اُترنا مُراد ہے۔"

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد: ۳، صفحہ: ۳۰/۳۱، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۷۹ھ)

شرح حديث جاريه

"عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: واثكل أمياه، ما شأنكم؟ تنظرون إليّ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبأبي هو وأمي، ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فوالله، ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: يا رسول الله، إني حديث عهد بجاهلية، وقد جاء الله بالإسلام، وإن منا رجالا يأتون الكهان، قال: فلا تأتهم قال: ومنا رجال يتطيرون، قال: ذاك شيء يجدونه في صدورهم، فلا يصدنهم قال ابن الصباح: فلا يصدنكم قال قلت: ومنا رجال يخطون، قال: كان نبي من الأنبياء يخط، فمن وافق خطه فذاك قال: وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة، فأتيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها، فإنها مؤمنة."

ترجمہ: ''حضرت معاویہ بن حکم سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرمایا: اس دوران کہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا لوگوں میں سے کوئی شخص چھینکا۔ تو میں نے کہا: یَرْحَمُکَ اللہ، تو لوگوں نے مجھے تیز نظروں سے دیکھا تو میں نے کہا: ہائے مجھ پر میری ماں روئے، تم لوگوں کا کیا حال ہے کہ مجھے دیکھتے ہو؟ تو لوگ اپنے ہاتھوں کو اپنی رانوں پر مارنے لگے۔ تو جب میں سمجھ گیا کہ لوگ مجھے خاموش کرنا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہو گیا۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز پڑھ لی، اُن پر میرے ماں باپ قربان، میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بہتر تعلیم دینے والا معلم نہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پہلے دیکھا نہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد۔ اس لیے کہ قسم اللہ کی! حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھ کو جھڑکا نہ مجھے مارا اور نہ مجھے بُرا کہا۔ فرمایا: بے شک یہ نماز ہے اس میں لوگوں کی بات میں سے کچھ بھی کرنا درست نہیں۔ نماز تسبیح، تکبیر اور قراءتِ قرآن ہی ہے۔ یا جیسا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔

میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ سلم! میں زمانۂ جاہلیت سے قریب ہوں، اور اللہ تعالیٰ نے اسلام کو بھیجا اور ہم میں کچھ لوگ کاہنوں کے پاس جاتے ہیں۔ فرمایا: تو تُو کاہنوں کے پاس مت جا۔ عرض کیا: ہم میں کچھ لوگ بدشگون لیتے ہیں۔ فرمایا: یہ ایسی چیز ہے جسے وہ اپنے دل میں پاتے ہیں، تو اُس کے درپے مت ہو۔ عرض کیا: ہم میں سے کچھ لوگ زائچہ بناتے ہیں، فرمایا: انبیاے کرام علیہم الصلاۃ والسلام میں سے ایک نبی

زائچہ بناتے تھے،توجس کازائچہ اُن کے موافق ہوتوٹھیک ہے۔

عرض کیا:میری ایک باندی تھی جواُحد اورجوّانیہ کی طرف بکریاں چراتی تھی۔تومیں ایک دن اُس کے پاس آیاتودیکھاکہ بھیڑیاریوڑمیں سےایک بکری کولےبھاگاہے۔ حالاں کہ میں بنی آدم سےایک آدمی ہوں مجھے غصہ آتاہےجس طرح دوسروں کوآتاہے،مگر میں نے باندی کوایک تھپڑمارا۔پھرمیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہواتوحضوراکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی کوتھپڑمارنے کومیرابڑاجرم قراردیا۔(یااس لیے کہ باندی کوتھپڑمارنامجھ پرگراں گزرا۔)میں نے عرض کیا:یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم!توکیامیں اسے آزادنہ کروں؟فرمایا:اُسے میرے پاس لیےآ،تومیں نے باندی کوحضورصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضرکیا۔توحضورصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس سے پوچھا:”أین اللہ؟“ اللہ کہاں ہے؟تواُس نے جواب دیا:”فی السماء“ آسمان میں ہے۔پوچھا:میں کون ہوں؟اُس نے جواب دیا:آپ اللہ کے رسول ہیں۔فرمایا: اسے آزادکردےاس لیے کہ یہ ایمان والی ہے۔“

(صحیح مسلم،کتاب المساجدومواضع الصلاۃ،باب تحریم الکلام فی الصلاۃ،حدیث نمبر:۳۳/۵۳۷)

اس زمانے کے مشبہہ یعنی وہابیہ اورزمانۂ قدیم کے مُشبّہہ ومجسمہ ہمیشہ اس طویل حدیث کےآخرمیں مروی باندی کےواقعے میں مذکورالفاظ(”أین اللہ؟“ اللہ کہاں ہے؟ اور”فی السماء“ آسمان میں ہے۔)سےاپنےاس باطل عقیدےپراستدلال کرتے آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک مکان میں ہےاوروہ جہتِ فوق میں یعنی اوپرہے۔اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی سے”أین“ یعنی کہاں کےلفظ سےسوال کیاجو مکان پردلالت کرتاہے۔اوراُس باندی نے جواب دیا”فی السماء“ یعنی آسمان میں۔ اس سےثابت ہواکہ اللہ تعالیٰ اوپرکی سمت میں ہے۔نعوذباللہ تعالیٰ من ذلک۔

حدیثِ جاریہ سے مُشبّہ کے باطل استدلال کا الزامی جواب

حدیثِ جاریہ کے زیرِ بحث الفاظ مُشبہہ کے بھی خلاف ہیں۔اس لیے کہ:

(۱) اس بات پر سارے مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جب تک کوئی کافر وحدانیت کا اقرار نہ کرے اُس وقت تک وہ اسلام میں داخل نہیں ہوسکتا۔جیسا کہ حدیثِ متواتر میں ہے:

"أمرت أن أقاتل الناس حتی يقولوا: لا إله إلا الله، الحديث"

ترجمہ: "مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا حتیٰ کہ وہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔الحدیث" (متفق علیہ)

بلکہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک لکھا:

"وقد اتفق المسلمون علی أنه من لم يأت بالشهادتين فهو كافر"

ترجمہ: "اور مسلمانوں نے اس پر اتفاق کیا کہ جو وحدانیت اور رسالت کی دو گواہیاں نہ دے تو وہ کافر ہے۔"

(الإيمان لابن تيميه، ص:۲۳۷، ناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن)

مگر مذکورہ حدیثِ متواتر اور اجماع کے برخلاف باندی والے اس قصے سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی شخص اگرچہ وحدانیت کا اقرار نہ کرے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کو آسمان میں مان لے وہ مسلمان ہو جائے گا۔حالاں کہ یہود و نصاریٰ اپنے خُداؤں کو آسمان میں مانتے ہیں۔اسی طرح ہندو اپنے دیویوں اور دیوتاؤں کو آسمان میں مانتے ہیں۔چاند، سورج اور

ستاروں کے پجاری بھی اپنے خداؤں کو آسمان میں مانتے ہیں۔تو اگر کوئی ستارہ پرست یا یہودی یا نصرانی یا ہندو وحدانیت کے اقرار کی بجائے صرف یہ کہے کہ اللہ آسمان میں ہے تو وہ مسلمان کیسے ہوسکتا ہے جب کہ مشرکینِ عرب بھی بتوں کی پرستش کے باوجود اللہ تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرتے تھے۔معلوم یہ ہوا کہ معبودانِ باطل کی پرستش سے براءت کے لیے یہ کہنا ہرگز کافی نہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔اور نہ ہی یہ جملہ توحید پر دلالت کرتا ہے۔ ورنہ سارے مُشرکین کا توحید پرست ہونا لازم آئے گا۔۔ایسے ہی مقامات پر توحید کے ان خودساختہ ٹھیکہ داروں کی توحید پرستی کی قلعی کھلتی ہے۔

(۲) مُشبہۂ قدیمہ وجدیدہ وہابیہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کائنات میں سب سے اوپر اور ساری مخلوقات سے بڑا عرش ہے،ساتوں آسمان بلکہ ساری کائنات عرش کے نیچے ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش کے اُوپر ہے۔مگر اس کے برخلاف اس حدیث کا معنیٰ ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر نہیں بلکہ عرش کے بہت نیچے آسمان کے اندر ہے۔اب اگر وہابیہ یہ کہیں کہ یہاں "فی"یعنی میں بمعنی "علی"یعنی پَر ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے کا معنی ہے:اللہ تعالیٰ آسمان کے اوپر ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تاؤیل ہے۔عربی زبان میں لفظِ "فی" کا معنیٰ ظاہر و حقیقی ظرفیت پر دلالت کرتا ہے اور "فی" کو "علی" کے معنی میں مراد لینا اس کی تاویل کرنا ہے۔حالاں کہ وہابیہ کے نزدیک آیات واحادیثِ صفات میں تاؤیل کرنا تعطیل و گمراہی ہے۔لہٰذا اپنی ہی اُلٹی منطق کے مطابق وہابیہ تاؤیل کرکے تعطیل اور گمراہی کا شکار ہوگئے۔

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیّاد آگیا

حدیثِ جاریہ سے باطل استدلال کا اجمالی جواب

اس حدیث کے آخر میں باندی کا واقعہ جن الفاظ میں مذکور ہے: "أین اللہ؟" اللہ کہاں ہے؟ اور "فی السماء" آسمان میں ہے۔ تو یہ الفاظ یا تو شاذ ہیں یا کم از کم مضطرب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صحیح مسلم کے بعض نسخوں میں باندی والا واقعہ موجود نہیں ہے۔ اور حدیثِ شاذ یا مضطرب ضعیف ہونے کی وجہ سے حلال وحرام کے احکام کی کی دلیل نہیں بن سکتی چہ جائے کہ اسے اسلام کے کسی عقیدے کی بنیاد بنایا جائے، خصوصاً ایسا عقیدہ جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق ہو۔

عَلٰی سَبِیْلِ التَنَزُّل: اور اگر بالفرض یہ الفاظ صحیح ہوں تو باتفاقِ مسلمین یہ متشابہات میں سے ہوں گے۔ اور اہل سُنت کے تاویل اور تفویض کے دو مسلکوں میں سے کسی ایک طریقے کے مطابق ان الفاظ کی تشریح کی جائے گی۔ یا تو یہ کہا جائے گا کہ ظاہر تو مُراد نہیں مگر جو مُراد ہے اُسے اللہ ہی جانتا ہے۔ یا یہ تاویل کی جائے گی کہ لفظ "أین" یعنی "کہاں" عربی میں دو چیزوں کے متعلق سوال کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے: ایک مکان اور دوسرا مرتبہ، مثلاً جس طرح اُردو میں کہا جاتا ہے "کہاں آپ اور کہاں ہم۔ یعنی آپ کے اور ہمارے مرتبے میں بہت فرق ہے۔ ٹھیک اسی طرح عربی زبان میں أین مقام ومرتبہ پوچھنے کے لیے بھی آتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: "أین الثریا من الثرٰی." یعنی کہاں ثریا ستارہ اور کہاں زمین کی مٹی۔ "أین البصر من العمی" یعنی کہاں بینائی اور کہاں اندھا پن۔ تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس باندی کا عقیدہ دریافت کیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عظمت کو مانتی ہے یا کسی اور جھوٹے خُدا کو۔ اور اُس نے فی السماء کہہ کر یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ کی شان بہت بلند ہے۔ جس طرح ہم کہتے ہیں کہ فلاں کی شہرت آسمان کی بلندی

پر ہے۔اس سے یہ مراد نہیں کہ شہرت کوئی جرم والی شئے ہے جو آسمان میں ہے بلکہ اس سے مرتبے کی بلندی کو بتانا مقصود ہوتا ہے۔

وأيضا عَلٰى سَبِيلِ التَنَزُّل مگر چونکہ وہابیہ اس پر مصر ہیں کہ صحیح مسلم میں مذکور باندی والے واقعے کے الفاظ نہ صرف صحیح ہیں بلکہ نا قابل تاویل ہیں۔تو اس پر عرض یہ ہے کہ بالفرض اگر صحیح مسلم کے زیر بحث الفاظ میں اضطراب نہ ہو اور نہ ہی یہ الفاظ قابل تاویل ہوں تو اس تقدیر پر یہ الفاظ حدیثِ متواتر، اجماع اور عقل کے برخلاف ہونے کی وجہ سے باطل ومردود ہوں گے۔

ہمارے نزدیک اس باب کی وہ روایت راجح اور قابل اعتماد ہے جس میں ''أين الله؟'' اور ''في السماء'' کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ ان کی بجائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ''أتشهدين أن لا إله إلا الله؟'' یعنی کیا تو اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟اور باندی نے جواب دیا: ''نعم'' یعنی ہاں۔

اس روایت کے مذکورہ الفاظ نہ صرف یہ کہ حدیثِ متواتر، اجماع اور عقلکے موافق ہیں بلکہ سند کے اعتبار سے بھی یہ روایت زیادہ قوی ہے۔اسے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے مؤطا میں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مُسند میں، ابن خزیمہ نے توحید میں اور امام عبد الرزاق نے مصنف میں انتہائی عالی سند سے روایت کیا ہے جس کے تمام راوی بخاری ومسلم کے راوی ہیں اور جسے علامہ ذہبی نے اپنی کتاب العلو میں کہا ''هذا حديث صحيح'' یعنی یہ حدیث صحیح ہے۔حافظ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے روایت کر کے کہا: ''رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح.'' یعنی اس حدیث کے راوی حدیثِ صحیح کے راوی ہیں۔

اب اسی اجمال کی تفصیل ذیل میں دلائل کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔

حدیث جاریہ سے باطل استدلال کے جواب کی تفصیل

مُلاحظۂ اُولیٰ: خبرِ واحد کو ردّ کرنے کے اسباب:

بعض اوقات سند صحیح ہوتی ہے مگر دیگر علل کے پیشِ نظر الفاظِ حدیث کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ حافظ امام ابوبکر خطیبِ بغدادی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:

"إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يَرِدُ بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ والثالث: أن يخالف الإجماع، فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له، لأنه لا يجوز أن يكون صحيحا غير منسوخ، وتجمع الأمة على خلافه"

ترجمہ: "جب جرح سے محفوظ ثقہ راوی کوئی متصل الاسناد حدیث روایت کرے تو چند اسباب کی وجہ سے اُس کو ردّ کیا جائے گا: (۱) وہ حدیث موجباتِ عقول یعنی عقلوں کے لازمی نتائج کے برخلاف ہو تو اُس کے بطلان کا علم ہوگا۔ اس لیے کہ شرع ممکناتِ عقلیہ ہی کو وارد کرتی ہے، اور رہی عقلوں کے برخلاف باتیں تو شرع انہیں نہیں لاتی۔ (اس لیے کہ عقل و شرع ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ راقم) (۲) وہ حدیث قرآن کی نصِ صریح کے یا حدیثِ متواتر کے خلاف ہو تو معلوم ہوگا کہ یا تو اُس حدیث کی کوئی اصل نہیں یعنی وہ

ثابت نہیں یا وہ منسوخ ہے۔(۳) وہ حدیث اجماع کے مُخالف ہو تو اس پر استدلال کیا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے یا اُس کی کوئی اصل نہیں، اس لیے کہ یہ ممکن نہیں کہ اجماع کے مُخالف حدیث صحیح غیر منسوخ ہو اور اُس کے برخلاف اُمت کو جمع کیا جائے۔''

(الفقیہ والمتفقہ، ج: ۱، ص: ۳۵۴، ناشر: دار ابن جوزی، السعودیۃ)

کسی صحیح سند سے مروی حدیث میں اگر ان تین وجوہ میں سے کوئی ایک بھی وجہ پائی جائے تو وہ حدیث مردود ہے۔ اور اگر کسی حدیث میں یہ تینوں وجوہ جمع ہوں تو اُس کے ردّ میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ صحیح مسلم کے الفاظ ''أین اللہ؟'' اور ''فی السماء'' مضطرب یا شاذ نہیں اور یہ الفاظ نا قابلِ تاویل ہیں جیسا کہ وہابیہ کو اصرار ہے تو اس تقدیر پر یہ الفاظ بالاولیٰ مردود و باطل ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ الفاظ (۱) عقل کے مخالف ہیں۔(۲) اجماع کے مخالف ہیں۔(۳) حدیثِ متواتر کے مخالف ہیں۔

قصۂ جاریہ کا ظاہر عقل کے مخالف:

پچھلے صفحات میں ہم نے عقل کے متعدد دلائل قطعیہ قاہرہ کو قائم کر کے یہ ثابت کیا کہ اللہ تعالیٰ جہت و مکان پاک ہے۔ لہٰذا اگر وہابیہ اس پر اصرار کریں کہ حدیثِ جاریہ کے زیر بحث الفاظ میں تاویل ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ الفاظ موجباتِ عقول کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔ علامہ کمال الدین ابن ابی شریف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

''کل لفظ یرد فی الشرع مما یسند إلی الذات المقدسۃ أو یطلق اسما أو صفۃ لھا وھو مخالف للعقل ویسمی المتشابہ لا یخلو إما أن یتواتر أو ینقل آحاداً، والآحاد إن کان نصا لا یحتمل التأویل

قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مُرادٍ."

ترجمہ: "ہر وہ لفظ جو شرع میں وارد ہوا، یعنی وہ جس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کی طرف کی جائے یا ذات مقدسہ کے لیے اسم یا صفت کے طور پر اُس کا اطلاق کیا جائے حالاں کہ وہ عقل کے مخالف ہو اور اُسے متشابہ کہا جاتا ہے تو وہ لفظ اس سے خالی نہیں کہ یا تو وہ متواتر ہوگا (یعنی قرآن کی کسی آیت میں یا کسی حدیث متواتر میں ہوگا۔ راقم) یا وہ خبر واحد کے طور پر منقول ہوگا۔ اور خبر واحد اگر نص ہو جو تاویل کا احتمال نہ رکھے تو ہم اُس کے ناقل کے افترا کا یا اُس کے سہو کا یا اُس کی غلطی کا یقین کریں گے۔ اور اگر وہ ظاہر ہو تو اُس کا ظاہر مراد نہیں۔" (کتاب المسامرۃ فی شرح المسایرۃ، صفحہ: ۳۳۔۳۲، ناشر: دار البصائر، قاہرہ)

قصۂ جاریہ کا ظاہر اجماع کے مخالف:

پچھلے صفحات میں ہم نے اکابر ائمۂ اسلام کی دس سے زائد عبارتیں پیش کیں جو اس پر صریح ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی سمت میں یا کسی بھی سمت میں ہونے سے پاک ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ کوئی بھی کافر جب تک وحدانیت کا اقرار نہ کرے وہ مسلمان نہیں ہوسکتا جب کہ زیر بحث الفاظ کی اگر تاویل نہ کی جاسکے تو ان سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی سمت میں ہے۔ نعوذ باللہ۔ نیز یہ لازم آتا ہے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے وحدانیت کے اقرار کی ضرورت نہیں بلکہ وحدانیت کے اقرار کی بجائے صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ لہٰذا اگر قصۂ جاریہ کے صحیح مسلم میں مذکور الفاظ میں تاویل کا امکان نہ ہو تو یہ الفاظ اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود و باطل ہیں۔

قصۂ جاریہ کا ظاہر حدیث متواتر کے مخالف:

صحیح مسلم کے زیرِ بحث الفاظ اگر قابل تاویل نہیں تو حدیثِ متواتر کے بھی مُخالف ہیں۔اس لیے کہ حدیث متواتر جسے پندرہ یا سولہ صحابہ کرام علیہم الرضوان نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله، إلا بحقه وحسابه على الله''

ترجمہ: ''مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا حتیٰ کہ وہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں،تو اگر لوگ یہ کلمہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو بے شک اُن لوگوں نے مجھ سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیا مگر اُس کے حق سے (مثلاً زکات وغیرہ۔راقم) اور اُس کا حساب اللہ پر ہے۔'' (متفق علیہ)

امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ''الجامع الصغیر'' میں لکھا کہ یہ حدیث متواتر ہے۔علامہ عبدالرؤوف مناوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فیض القدیر میں اس پر اضافہ کیا کہ یہ حدیث اس لیے متواتر ہے کہ اس کو پندرہ صحابہ کرام علیہم الرضوان نے روایت کیا ہے۔ (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر،جلد:۲،صفحہ:۱۸۸،ناشر:مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ،مصر)

اس حدیث کے سوا اور بھی کئی صحیح روایتیں ہیں جن کا مجموعہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے اللہ تعالیٰ کو ایک ماننے کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں مگر صحیح مسلم میں مذکور الفاظ اگر قابلِ تاویل نہیں تو لازم آئے گا کہ وحدانیت کے اقرار کے بغیر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ سلم نے باندی کو مسلمان مان لیا جو حدیث متواتر کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود و باطل ہے۔

ملاحظۂ ثانیہ: صحیح مسلم میں مروی قصۂ جاریہ کی اسنادی حیثیت:

حدیثِ جاریہ خبرِ واحد ہے اور ''أین اللہ؟'' اور ''فی السماء'' کے الفاظ صحیح مسلم کی جس سند سے مروی ہیں وہ حسن ہے۔ ان الفاظ کو حضرتِ معاویہ بن حکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرنے میں عطاء بن یسار تنہا اور منفرد ہیں اور عطاء بن یسار سے اس حدیث کو روایت کرنے والے تنہا ہلال بن ابی میمونہ ہیں۔ اور ہلال بن ابی میمونہ حدیثِ صحیح کے راوی نہیں ہیں بلکہ ان کی روایت پر حسن کا حکم لگایا جاتا ہے۔

ہلال بن ابی میمونہ کے بارے میں علمِ جرح وتعدیل کے امام ابن ابی حاتم رازی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۳۲۷ھ) نے فرمایا:

''یکتب حدیثه وهو شیخ.'' یعنی اس کی روایت کو لکھا جائے گا اور وہ ایک شیخ ہے۔ (الجرح والتعدیل، ۹/۷۶، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۳۷۱ھ)

علامہ ذہبی نے لکھا:

''قلت: قد علمت بالاستقراء التام أن أبا حاتم الرازي إذا قال في رجل: يكتب حديثه، أنه عنده ليس بحجة.''

ترجمہ: ''قلت: مکمل چھان بین کے بعد مجھے یقین ہوگیا کہ امام ابوحاتم رازی رحمہ اللہ تعالیٰ جب کسی راوی کے بارے میں کہیں: ''یکتب حدیثه'' (یعنی اُس کی حدیث کو لکھنے کی اجازت ہے) تو وہ راوی اُن کے نزدیک قابلِ اعتماد نہیں ہوتا۔''

(سیر أعلام النبلاء، ۶/۳۶۰، ناشر: مؤسسة الرسالة، بیروت، بطعة ثالثه: ۱۴۰۵ھ)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہلال بن ابی میمونہ کی ثقاہت متفق علیہ نہیں بلکہ امام ابن ابی حاتم رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ضعیف ہیں۔ حافظ مزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے

تحریر فرمایا:

"وَقَالَ النَسَائِي: لَيس به بأس. وذكره ابنُ حِبّان فِي كتاب الثقات"

ترجمہ: "امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: ہلال بن ابی میمونہ میں کوئی حرج نہیں۔ اور امام ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا۔"

(تہذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۳۰؍۳۴۴، ناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت)

یہ تعدیل کے ادنیٰ الفاظ ہیں۔ اور جس راوی کا یہ حال ہو اُس کی حدیث حسن ہوتی ہے، صحیح نہیں ہوتی۔ چنانچہ حافظ ابو یوسف فسوی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۲۷۷ھ) نے ان کے بارے میں فرمایا:

"وهلال ثقة حسن الحديث يروي عن عطاء بن يسار أحاديث حسانا."

ترجمہ: "اور ہلال ثقہ حسن الحدیث ہیں، عطا بن یسار سے حسن حدیثیں روایت کرتے ہیں۔" (المعرفة والتاريخ، ج:۲، ص:۴۶۶، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت)

اگرچہ ہلال بن ابی میمونہ صحیحین کے راوی ہیں مگر صحیحین کے سارے راوی حدیثِ صحیح کے راوی نہیں بلکہ اُن میں بعض حدیثِ حسن کے راوی ہیں۔ چنانچہ علامہ ذہبی نے اپنی اصولِ حدیث کی کتاب میں لکھا:

"فما في "الكتابين" بحمد الله رجلٌ احتجَّ به البخاريُّ أو مسلمٌ في الأصولِ ورواياته ضعيفة، بل حَسَنةٌ أو صحيحة."

ترجمہ: "تو بحمدہ تعالیٰ دونوں کتابوں میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے جس پر امام بخاری یا امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے اصول میں اعتماد کیا ہو اور اُس کی روایت ضعیف ہو۔ بلکہ حسن یا صحیح ہوگی۔"

(الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص: ۸۰، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب)

یہی وجہ ہے کہ حدیثِ جاریہ کو حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالیٰ نے سند کے اعتبار سے حسن قرار دیا۔ چنانچہ لکھا:

"معاوية بن الحكم السلمي. كان ينزل المدينة، ويسكن في بني سليم. له عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث واحد حسن، في الكهانة والطيرة والخط وفي تشميت العاطس في الصلاة جاهلا وفي عتق الجارية."

ترجمہ: "حضرت معاویہ بن حکم سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ میں اُترتے اور قبیلۂ بنی سلیم ٹھہرتے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اُن کی کہانت، فال، زائچہ، جہالت میں نماز کی حالت میں چھینکنے والے کو جواب دینے، اور باندی کو آزاد کرنے کے بارے میں ایک حسن حدیث روایت ہے۔"

(الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ۳/ ۱۴۱۴، ناشر: دار الجيل، بيروت)

ملاحظۂ ثالثہ: خبرِ واحد کی عدمِ قطعیت:

حالاں کہ ہم اہلِ سُنت کے نزدیک خبرِ واحد اگرچہ صحت کی ساری شرائط کی جامع ہو بابِ عقائد میں معتبر نہیں۔ اس لیے کہ خبرِ واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اور ظن کہتے ہی اُسے ہیں کہ جس کے برخلاف کا امکان ہوتا ہے اگرچہ وہ امکان کمزور ہوتا ہے۔ جب کہ عقائد قطعی اور یقینی ہوتے ہیں جن کے برخلاف کا امکان بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا عقائد کی بنیاد کتاب، سنت، اجماع اور عقل ہی ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ یہی ذرائع حصولِ یقین کے ہیں۔ چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح عقائد میں تحریر فرمایا:

"أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات."

ترجمہ: "بے شک خبر واحد اصولِ فقہ کی کتب میں مذکور صحت کی تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی تقدیر پر ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے اور بابِ اعتقادیات میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں۔"

(شرح العقائد مع جمع الفرائد، صفحہ: ۳۰۶/۳۰۵، ناشر: المکتبۃ المدینۃ، کراچی، پاکستان)

امام ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شرح مسلم کے مقدمے میں فرمایا:

"أما خبر الواحد فهو ما لم يوجد فيه شروط المتواتر سواء كان الراوي له واحدا أو أكثر واختلف في حكمه فالذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها ويفيد الظن ولا يفيد العلم... وذهب بعض المحدثين إلى أن الآحاد التي في صحيح البخاري أو صحيح مسلم تفيد العلم دون غيرها من الآحاد وقد قدمنا هذا القول وإبطاله في الفصول... وأما من قال يوجب العلم فهو مكابر للحس وكيف يحصل العلم واحتمال الغلط والوهم والكذب وغير ذلك متطرق إليه والله أعلم. (ملخصا)"

ترجمہ: "رہی خبرِ واحد تو یہ وہ حدیث ہے جس میں حدیث متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں، برابر ہے خواہ اُس کا راوی ایک ہو یا زیادہ ہوں۔ اور اُس کے حکم میں اختلاف ہوا تو وہ قول جس پر اکثر مسلمان یعنی صحابہ، تابعین پھر اُن کے بعد کے محدثین، فقہا اور اصحابِ

اصول ہیں کہ ثقہ کی خبر واحد شریعت کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے جس پر عمل کرنا لازم ہے مگر یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ اور بعض محدثین اس طرف گئے کہ وہ اخبار آحاد جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہیں نہ وہ جو ان کے سوا کسی اور کتاب میں ہیں وہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں حالاں کہ ہم نے اس قول اور اس کو باطل قرار دینے کو چند فصلوں میں پیچھے بیان کیا۔ اور رہا یہ کہ جس نے یہ کہا کہ خبرِ واحد یقین کو واجب کرتی ہے تو یہ حس سے جھگڑنا ہے۔ حالاں کہ یقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے جب کہ غلط، وہم اور کذب وغیرہ کا امکان اُس طرف راہ پاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اُعلم۔''

(شرحِ صحیح مُسلم، جلد: ۱، ص: ۱۳۲/۱۳۱، ناشر: دار إحیاء التراث العربی، بیروت، طبعہ ثانیہ: ۱۳۹۲ھ)

لہٰذا صحیح مسلم میں مذکور حدیث جاریہ کے الفاظ اگر مُضطرب نہ ہوں تب بھی یہ اتنے قوی نہیں ہیں کہ ان پر کسی عقیدے کی بنیاد کو رکھا جاسکے۔ خصوصاً جب کہ مسئلہ اللہ تعالی کی صفات سے متعلق ہو۔ اس لیے کہ خبر واحد کے راوی اگر چہ ثقہ ہوں انسان ہی ہوتے ہیں اور اُن سے غلطی یا سہو کا امکان ہوتا ہے اگر چہ یہ امکان کمزور ہوتا ہے اسی لیے اس سے حرام وحلال کے احکام کا استنباط تو کیا جاتا ہے مگر قطعیات میں دلیل قطعی کے بغیر چارہ نہیں۔ چنانچہ امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک خبرِ واحد میں راوی کے سہو کو بیان کرنے کے بعد فرمایا:

''ولهذا الوجه من الاحتمال ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى، إذا لم يكن لما انفرد منها أصل في الكتاب أو الإجماع، واشتغلوا بتأويله''

ترجمہ: ''اور امکانِ خطا کی اس صورت کے سبب ہمارے اہل نظر اصحاب نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں اخبارِ آحاد سے استدلال کو ترک کیا جب کہ آحاد میں سے وہ روایت جو کسی

صفت کے بیان میں منفرد ہوئی اُس کی اصل کتاب یا اجماع میں نہ ہو۔ اور یہ حضرات اس کی تأویل میں مشغول ہوئے۔"

(کتاب الأسماء والصفات للبیہقی، ص:۹۱۹، ناشر: مکتبۃ التوعیۃ الاسلامیۃ)

ملاحظۂ رابعہ: قصۂ جاریہ میں شذوذ واضطراب کا بیان:

باندی والا مذکورہ واقعہ جن الفاظ میں مروی ہے وہ الفاظ شاذ ہیں یا کم از کم مضطرب ہیں۔ اس کو سمجھنے سے پہلے حدیثِ مضطرب کی تعریف ملاحظہ فرمائیں:

امام ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا:

"المضطرب هو الذي يروى على أوجه مختلفة متقاربة، فإن رجحت إحدى الروايتين بحفظ راويها أو كثرة صحبته المروي عنه، أو غير ذلك: فالحكم للراجحة، ولا يكون مضطربا."

ترجمہ: "مضطرب وہ حدیثِ ضعیف ہے جسے آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ایسے الفاظ سے روایت کیا گیا ہو جو قوت میں ایک دوسرے کے متقارب ہوں۔ پھر اگر ان میں سے کسی ایک روایت کو اُس کے راویوں کے حفظ کی وجہ سے یا راوی کے اپنے شیخ سے کثرتِ صحبت کی وجہ سے یا ان کے علاوہ کسی سبب سے دوسری پر راجح قرار دیا جائے تو اعتبار راجح روایت کا ہوگا اور اب وہ مضطرب نہیں رہے گی۔"

(تقریب النواوی مع شرحہ تدریب الراوی، ۳۰۸/۱، ناشر: دار طیبہ)

اس کے تحت شرح میں علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"(ولا يكون) الحديث (مضطربا)، لا الرواية الراجحة كما هو ظاهر، ولا المرجوحة، بل هي شاذة، أو منكرة كما تقدم."

ترجمہ: ''کسی ایک روایت کو راجح قرار دینے کے بعد وہ مضطرب نہیں رہے گی، نہ راجح روایت، جیسا کہ ظاہر ہے، اور نہ مرجوح روایت، بلکہ مرجوح روایت شاذ یا منکر ہوگی جیسا کہ گزرا۔''

یعنی اگر مرجوح روایت کی سند قوی ہوگی تو اُسے شاذ کہیں گے اور اگر سند میں ضعف ہوگا تو اُسے منکر کہیں گے۔ لہٰذا شاذ وہ ضعیف حدیث ہے جس کی سند قوی ہوتی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''والاضطراب یوجب ضعف الحدیث لإشعاره بعدم الضبط، ویقع في الإسناد تارة، وفي المتن أخری، وفیهما من راو أو جماعة.''

ترجمہ: ''اور اضطراب راویوں کے عدم ضبط کی خبر دینے کی وجہ سے حدیث کے ضعیف ہونے کو لازم کرتا ہے۔ اور اضطراب ایک راوی کی طرف سے یا ایک جماعت کی طرف سے کبھی سند میں واقع ہوتا ہے اور کبھی متن میں، اور کبھی سند و متن دونوں میں۔'' (مرجعِ سابق)

قصۂ جاریہ کے الفاظ میں مخالفت و اضطراب کی شہادتیں:

حدیث جاریہ مختلف طرق سے مختلف الفاظ میں مروی ہے۔ اور ان الفاظ کو آپس میں جمع و تطبیق دینا ناممکن ہے۔ لہٰذا اب سوائے اس کے چارہ نہیں کہ یا تو بغیر ترجیح کے ساری روایتوں کو مضطرب قرار دیا جائے یا پھر جو روایت اجماع اور حدیثِ متواتر کے خلاف ہو اُسے ضعیف قرار دیا جائے اور جو روایت صحیح لذاتہ کی سند سے مروی ہو اور اسلامی عقائد، اجماع، حدیثِ متواتر اور عقل کے مطابق ہو اُس کو ترجیح دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحیح مسلم کے بعض نسخوں میں اس حدیث کو باندی والے

واقعے کے بغیر روایت کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"أخرجه مسلم في الصحيح من حديث الأوزاعي دون قصة الجارية"

ترجمہ: "اس حدیث کو امام مسلم نے اوزاعی کی حدیث سے باندی کے قصے کے بغیر روایت کیا ہے۔" (السنن الکبریٰ، ج:۱۰، ص:۹۸، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

حضرت معاویہ بن حکم سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کے آخر میں جاریہ کے قصے کو مضطرب قرار دیتے ہوئے امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وهذا صحيح، قد أخرجه مسلم مقطعا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه. وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث"

ترجمہ: "اور یہ حدیث صحیح ہے۔ اسے امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اوزاعی اور حجاج صواف کی حدیث سے یحییٰ بن ابی کثیر سے باندی کے قصے کے بغیر روایت کیا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث سے باندی کے قصے کو اُس کے الفاظ میں راویوں کے اختلاف کی وجہ سے ہی ترک کیا ہے۔ اور میں نے سُنن کُبریٰ کی کتاب الظِّہار میں اُس راوی کی مُخالفت کو ذکر کیا ہے جس نے حدیث کے الفاظ میں معاویہ بن حکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مُخالفت کی ہے۔"

(كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ١٠٦٠، ناشر: مكتبة التوعية الاسلامية)

مذکورہ بالا عبارت علمِ حدیث کے امام، ثبت، ثقہ اور حجت کا صریح فیصلہ ہے کہ باندی کے قصے کی روایت میں راویوں کے الفاظ ایک دوسرے کے مُخالف ہیں اور یہ

اختلاف ضعف کا سبب ہے اسی لیے امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے روایت کرنے سے ترک کر دیا۔ حالاں کہ یہ قصہ صحیح مسلم کے اکثر نسخوں میں موجود ہے تو ممکن ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ کے پاس جو نسخہ ہوگا اُس میں باندی کا قصہ نہیں ہوگا۔ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس قصے کی روایت میں الفاظ کے اختلاف کو موجبِ ضعف مانا۔ اس لیے کہ امام مسلم کے اس قصے کو اُن کے پیشِ نظر نسخے میں ترک کرنے کی وجہ اسی اختلاف کو قرار دیا۔ اگر بالفرض صحیح مسلم کا کوئی ایسا نسخہ نہ بھی ہو جس میں قصۂ جاریہ مروی نہ ہو تب بھی کم از کم یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے علمِ حدیث کے امام کے نزدیک زیرِ بحث الفاظ دوسری روایتوں کے مخالف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحیح مسلم میں جہاں یہ حدیث مروی ہے وہ کتاب الایمان نہیں بلکہ باب تحریم الکلام فی الصلاۃ ہے حالاں کہ اگر کسی حدیث سے کوئی عقیدہ ثابت ہوتا ہو تو اُس حدیث کو محدثین کتاب الایمان میں روایت کرتے ہیں اور اگر اُسی حدیث سے کوئی فقہی مسئلہ ثابت ہوتا ہو تو اُسی حدیث کو دوسری بار اُس مسئلے کے متعلق باب میں بھی روایت کرتے ہیں۔ جب کہ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو کتاب الایمان میں روایت نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اُن کے نزدیک حدیثِ جاریہ کے زیرِ بحث الفاظ ہرگز اس پائے کے نہیں کہ اُن پر کسی عقیدے کی عمارت کو کھڑا کیا جائے خصوصاً جب کہ مسئلہ صفاتِ الٰہی سے متعلق ہو۔

مشہور محدث امام حافظ ابوبکر بزّار رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۲۹۲ھ) نے اپنی مُسندِ بزار میں باندی والے واقعے کو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کر کے فرمایا:

”وهذا الحديث قد روي بنحو معناه عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه بألفاظ مختلفة نذكر كل لفظ منها في موضعه بإسناده.“

ترجمہ: ''اور اس حدیث کو اس معنی کے مثل میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کئی طرق سے ایک دوسرے کے مخالف الفاظ کے ساتھ روایت کیا گیا ہے جن میں سے ہر ایک کو مَیں اُس کے مقام پر اُس کی سند کے ساتھ ذکر کروں گا۔''

(مسند البزار المسمیٰ البحر الزخار، ۲۴۱/۱۱، ناشر: مکتبۃ العلوم والحکم، مدینہ منوّرہ)

حافظ نور الدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۰۷ھ) نے بھی امام بزار رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے حدیثِ جاریہ کے الفاظ کے اضطراب کو نقل کر کے اُسے ثابت رکھا ہے:

''قال البزار: وهذا قد روي نحوه بألفاظ مختلفة.''

ترجمہ: ''امام بزار رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: اس حدیث کے مثل کو ایک دوسرے کے مُخالف الفاظ کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔''

(کشف الأستار عن زوائد البزار، ۲۷۲/۴، ناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت)

خاتم الحفاظ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے باندی کے اس قصے سے متعلق مختلف حدیثوں کو بیان کر کے فرمایا: ''وفي اللفظ مخالفة كثيرة'' یعنی باندی کے قصے سے متعلق روایتوں کے الفاظ میں آپس میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔

(التلخیص الحبیر، ۴۸۰/۳، ناشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

یہ بھی ایک وجہ ہے کہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس فرمایا:

''إن إدراك العقول لأسرار الربوبية قاصر فلا يتوجه على حكمه لم ولا كيف كما لا يتوجه عليه في وجوده أين وحيث''

ترجمہ: ''بے شک عقل کا ادراک ربوبیت کے اسرار کو پانے سے قاصر ہے۔ لہٰذا اُس کے حکم پر ''کیوں'' اور ''کیسے'' متوجہ نہیں ہوتا۔ جس طرح اُس پر اُس کے وجود میں ''أَينَ''

یعنی کہاں اور ''کب'' متوجہ نہیں ہوتا۔''

(فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج:۱،ص:۲۲۱ر۲۲۰، ناشر: دارالمعرفۃ، بیروت)

قصۂ جاریہ میں اضطراب کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ اس کی بعض سندِ حسن سے مروی روایتوں میں ہے کہ باندی کے مالک کوئی صحابی نہیں بلکہ کوئی صحابیہ تھیں اور ''أین اللہ؟'' کی بجائے ''من ربک'' ہے۔ جب کہ بعض سندِ حسن سے مروی روایتوں میں ہے کہ وہ باندی گونگی تھی اُس نے اپنی زبان سے ''فی السماء'' نہیں کہا بلکہ ہاتھ سے اوپر کی طرف اشارہ کیا۔ اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ہاتھ کے اشارے سے اُس سے سوال کیا تھا، اپنی زبان مبارک سے ''أین اللہ؟'' کے الفاظ نہیں فرمائے تھے۔ تو اس بنا پر ''أین اللہ؟'' اور ''فی السماء'' کے الفاظ راوی کا فہم اور روایت بالمعنیٰ کے قبیل سے ہوں گے۔ اس کے علاوہ ان روایات میں دیگر الفاظ کی بھی آپس میں شدید مخالفت ہے اور سند میں بھی اضطراب ہے جن کے حوالے اور تفصیل کے لیے علامہ شیخ نضال بن ابراہیم آلہ رشی ماتریدی حنفی حفظہ اللہ تعالیٰ کی تصنیفِ لطیف ''رفع الغاشیة عن المجاز و التأویل و حدیث الجاریة'' ملاحظہ فرمائیں۔ موصوف نے اپنی اس کتاب میں اس موضوع پر بڑی تحقیقی، تفصیلی اور سیر حاصل گفتگو فرمائی ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ عنا خیر الجزاء.

قصۂ جاریہ کے باب میں سب سے راجح اور محفوظ روایت:

صحیح مسلم کی باندی والی روایت میں امام مسلم اور باندی کے مالک صحابی کے درمیان راویوں کے چھ (٦) واسطے ہیں اور ہلال بن ابی میمونہ کی وجہ سے یہ سند حسن ہے اور حضرت معاویہ بن حکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے زیر بحث الفاظ کی روایت میں عطا بن یسار متفرد ہیں۔

مگراس کے برخلاف مصنف عبدالرزاق میں عطابن یسار ہی سے یہ روایت انتہائی عالی سند کے ساتھ ہے جس میں امام عبدالرزاق صاحبِ مصنف اور باندی کے مالک صحابی کے درمیان صرف دوراوی ہیں: ایک ابن جریج اور دوسرے عطابن یسار، اور یہ دونوں صحیحین کے راوی ہیں۔ اس روایت میں ''أین اللہ؟'' اور ''فی السماء'' کے زیر بحث الفاظ کی بجائے یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی سے پوچھا: ''أتشھدین أن لا إلہ إلا اللہ؟'' یعنی کیا تو گواہی دیتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ تو اُس نے جواب دیا: ''نعم'' ہاں۔

(مصنف عبدالرزاق، حدیث نمبر: ۱۶۸۱۵، ج:۹، ص:۱۷۵، ناشر: المکتب الاسلامی، بیروت)

اسی طرح ایک اور سند سے امام عبدالرزاق نے اس حدیث کو عطابن یسار کی بجائے عبید اللہ بن عبداللہ سے روایت کیا جس کے سارے راوی حدیثِ صحیح کے راوی اور بخاری و مسلم کے رجال میں سے ہیں۔ اس روایت میں امام عبدالرزاق اور صاحبِ جاریہ کے درمیان تین واسطے ہیں۔ اس روایت میں بھی ''أین اللہ؟'' اور ''فی السماء'' کے زیر بحث الفاظ موجود نہیں بلکہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی سے پوچھا: ''أتشھدین أن لا إلہ إلا اللہ؟'' یعنی کیا تو گواہی دیتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ تو اُس نے جواب دیا: ''نعم'' ہاں۔ (مرجع سابق)

اس دوسری روایت کو اسی سند سے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے مؤطا میں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مُسند میں، ابن خزیمہ نے توحید میں روایت کیا ہے اور جسے علامہ ذہبی نے اپنی کتاب العلو میں کہا ''ھذا حدیث صحیح'' یعنی یہ حدیث صحیح ہے۔

(العلو للعلی الغفار، ص:۷، ناشر: الناشر: مکتبۃ أضواء السلف، الریاض)

حافظ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے روایت کر کے کہا: ''رواہ أحمد

ورجاله رجال الصحیح. ''یعنی اس حدیث کوامام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت کیااور اس کے راوی حدیثِ صحیح کے راوی ہیں۔

(مجمع الزوائد، حدیث نمبر: ۱۴۱، ج: ۱، ص: ۲۳، ناشر: مکتبة القدسي، القاهرة)

اگر بالفرض اس دوسری روایت کو صحیح مسلم میں مروی الفاظ پر ترجیح نہ دی جائے تب بھی کم از کم اضطراب باقی رہے گا اور صحیح مسلم کے زیر بحث الفاظ مضطرب وضعیف قرار پائیں گے۔ مگر جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ یہ دوسری روایت صحیح مسلم کی روایت سے زیادہ قوی ہے، اس کی اسناد صحیح لذاتہ کی اسناد ہے اور اس کے الفاظ حدیثِ متواتر، اجماع اور عقل کے موافق ہیں تو ترجیح بھی ان ہی الفاظ کو دی جائے گی۔ تو ثابت ہوا کہ صحیح مسلم کی حدیثِ جاریہ میں مروی ''أين الله؟'' اور ''في السماء'' کے الفاظ شاذ ہیں۔ لہٰذا مُشبّہہ کا ان الفاظ سے اللہ تعالیٰ کے جہت فوق میں ہونے پر استدلال کرنا باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

راجح ومحفوظ روایت پر وہابیہ کے اعتراض کا جواب:

اس دوسری روایت پر بعض وہابیہ نے یہ اعتراض کیا کہ اس کی سند میں ابن شہاب زہری رحمہ اللہ تعالی نے عن کے ذریعے اپنے سے اوپر والے راوی سے روایت کیا ہے حالاں کہ یہ طبقۂ ثالثہ کے مدلس ہیں جنہیں علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالی نے طبقات المدلسین میں طبقۂ ثالثہ میں شمار کیا ہے۔ اس طبقے کے مُدلّس کی روایت کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ سماع کی صراحت کریں۔ لہٰذا یہ سند زہری کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔

اس سطحی اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ امام ابن شہاب زہری رحمہ اللہ تعالیٰ تدلیس سے مشہور ہیں مگر ان کی تدلیس نادر ہے جس کی وجہ سے محدثین نے ان کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔ چنانچہ علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا: ''محمد بن مسلم

الزهري الحافظ الحجة. كان يدلس في النادر" یعنی امام محمد بن مسلم زہری رحمہ اللہ تعالیٰ حافظ اور حجت ہیں۔ یہ شاذ و نادر ہی کبھی تدلیس کرتے تھے۔ (میزان الأعتدال فی نقد الرجال، ج: ۴، ص: ۴۰، ناشر: دار المعرفة، بیروت) یہی وجہ ہے کہ محدثین نے ان کے عنعنہ کو متصل کے حکم میں رکھ کر قبول کیا ہے۔ چنانچہ علامہ برہان الدین حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۴۰ھ) نے تحریر فرمایا: "محمد بن شهاب الزهري الامام العالم المشهور ومشهور به وقد قبل الائمة قوله عن." (التبيين لأسماء المدلسين، ص: ۵۰، ناشر: دار الكتب العلمية، بیروت) اسی طرح امام ولی الدین ابوزرعہ عراقی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۸۲۶ھ) نے تحریر فرمایا: "الزهري مشهور بالتدليس وقد قبل الأئمة قوله عن." (کتاب المدلسين، ص: ۹۰، ناشر: دار الوفا) ان دونوں عبارتوں میں اس کی صراحت ہے کہ ائمۂ حدیث نے امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کے عن کے ذریعے روایت کرنے کو قبول کیا ہے اگر چہ یہ تدلیس سے مشہور ہیں۔

لہٰذا امام زہری مدلسین کے طبقات میں سے طبقۂ ثانیہ کے لائق ہیں۔ اس لیے کہ طبقۂ ثانیہ میں وہ مدلسین ہیں جو اگر چہ تدلیس میں مشہور ہیں مگر اُن کی تدلیس کی ندرت کی وجہ سے ائمۂ کرام نے اُن کی روایات کو قبول کیا ہے اور کتب صحاح میں اُن کے عن سے روایت کی گئی مرویات کو درج کیا ہے۔ لہٰذا علامہ عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ابن شہاب رحمہ اللہ تعالیٰ کو طبقات المدلسین میں طبقۂ ثالثہ میں شمار کرنا درست نہیں۔ حالاں کہ خود موصوف نے اپنی اسی کتاب میں تحریر فرمایا:

"الثانية من احتمل الائمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لامامته وقلة تدليسه في جنب ماروى كالثورى... الثالثة من أكثر من التدليس فلم يحتج الائمة من أحاديثهم الا بما صرحوا فيه

بالسماع."

ترجمہ: ''دوسرا طبقہ: وہ راوی جس کی تدلیس کا احتمال ائمہ نے کیا اور اُس کی اپنی مرویات میں قلتِ تدلیس کی وجہ سے ائمہ نے اُس کی روایت کی صحیح میں تخریج فرمائی۔ طبقۂ ثالثہ: وہ راویان جنہوں نے کثرت سے تدلیس کی جس کی وجہ سے ائمہ نے ان کی احادیث سے احتجاج نہیں کیا سوائے اُس روایت کے جس میں انہوں نے سماع کی صراحت کی۔''

(تعریف اھل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، ص: ۱۳، ناشر: مکتبۃ المنار، عمان)

علامہ عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس عبارت کی رو سے امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کو طبقۂ ثالثہ میں شمار کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ طبقۂ ثالثہ کا راوی کثرت سے تدلیس کرتا ہے جب کہ امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تدلیس ندرت کی حد تک قلیل ہے۔ نیز طبقۂ ثالثہ کے مدلس کی عن کے ذریعے کی گئی روایت کو قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اُسی روایت کو قبول کیا جاتا ہے جس میں وہ سماع کی صراحت کرے جب کہ امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کے عن کے ذریعے کی گئی روایات کو بھی ائمۂ حدیث نے قبول کیا اور اپنی صحاح میں درج کیا۔ اسی لیے علامہ ذہبی نے امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کی عن کے ذریعے کی گئی اس روایت کو صحیح قرار دیا۔ لہٰذا وہابیہ کا یہ اعتراض قلت مطالعہ اور قواعدِ حدیث سے جہالت پر مبنی ہے کہ مذکورہ روایت زہری علیہ الرحمۃ کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملاحظۂ خامسہ: صحیح مسلم میں مروی الفاظ کی صحیح تشریحات:

صحیح مسلم میں مذکور قصۂ جاریہ کے زیرِ بحث الفاظ کی علما کی ایک جماعت نے محکمات کے موافق تاویل کی ہے اور ساتھ ہی صراحت فرمائی ہے کہ ان الفاظ کا ظاہر مُراد لینا بالاجماع باطل اور گمراہی ہے۔ چنانچہ:

(۱) تفسیرِ قرطبی کے مصنف امام ابوعبداللہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۶۷۱ھ) کے شیخ امام ابوالعباس قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۶۵۶ھ) نے اس حدیث کے تحت صراحت فرمائی:

"أن قول الجارية: " في السماء " ليس على ظاهره باتفاق المسلمين، فيتعين أن يعتقد فيه أنه مُعَرَّض لتأويل المتأوِّلين، وأن مَنْ حمله على ظاهره فهو ضال من الضالين."

ترجمہ: "بے شک باندی کا قول "فی السماء" یعنی "اللہ آسمان میں ہے" مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ یہ اپنے معنیٔ ظاہر پر نہیں، لہٰذا واجب ہے کہ اس کے بارے میں یہ عقیدہ رکھا جائے کہ یہ لفظ تاویل کرنے والے علما کی تاویل کا مقام ہے۔ اور جس نے اسے اُس کے معنیٔ ظاہر پر محمول کیا تو وہ گمراہوں میں سے ایک گمراہ ہے۔"

(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ۱۴۵/۲)

(۲) مشہور محدث وفقیہ بلکہ مجتہدِ مسائل، امام شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۸۳ھ) نے حدیثِ جاریہ کے بارے میں فرمایا:

"أن في صحة ذلك الحديث كلاما فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أين الله فأشارت إلى السماء، ولا نظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يطلب من أحد أن يثبت لله تعالى جهة ولا

مکانا."

ترجمہ: "بے شک اس حدیث کی صحت میں کلام ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "أین اللہ؟" تو باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا۔ اور ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ گمان نہیں کر سکتے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی سے اس بات کا مطالبہ کیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت اور مکان کو ثابت مانے۔"

(المبسوط، ج:۷، ص:۴، ناشر: دار المعرفۃ، بیروت)

امام مجتہد کی یہ عبارت اس معنی میں صریح ہے کہ حدیثِ جاریہ میں مذکور "أین اللہ؟" اپنے ظاہر پر نہیں۔ اور نہ ہی اس حدیث کی صحت پر علما کا اتفاق ہے بلکہ اس کی صحت میں کلام کیا گیا ہے۔ لہٰذا البانی کا ان الفاظ کو بالاتفاق صحیح کہنا بالکل غلط ہے۔

(۳) پانچویں صدی ہجری کے مشہور محدث وفقیہ، امام ابوالولید باجی اندلسی مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۴۷۴ھ) جو رجالِ حدیث میں سے ہیں، اپنی شرحِ موطا میں حدیثِ جاریہ کے تحت فرماتے ہیں:

"وقوله: للجارية أين الله؟ فقالت: في السماء لعلها تريد وصفه بالعلو وبذلك يوصف كل من شأنه العلو فيقال مكان فلان في السماء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه."

ترجمہ: "اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا باندی سے پوچھنا: اللہ کہاں ہے؟ باندی نے کہا: آسمان میں۔ تو یہ ممکن ہے کہ باندی نے آسمان میں کہہ کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ "علو" کے اظہار کا ارادہ کیا ہوگا۔ اس لیے کہ ان الفاظ سے ہر اُس ذات کو متصف کیا جاتا ہے جس کی شان علو یعنی بلند ہوتی ہے۔ تو مثلاً کسی کے حال کی بلندی، رفعت اور شرف کے معنی میں کہا جاتا ہے: فلاں کا مقام آسمان میں ہے۔"

(المنتقی شرح الموطا، ج:٦، ص:۲۷۴، ناشر: مطبعۃ السعادۃ، مصر۔ سن: ۱۳۳۲ھ)

(۴) چھٹی صدی ہجری کے مشہور محدث وفقیہ، امام اہل سُنت، قاضی عیاض اندلسی مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۴۴ھ) اپنی شرح صحیح مُسلم میں حدیثِ جاریہ کے مذکورہ الفاظ کی تأویل وتشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"وقول النبى صلى الله عليه وسلم للجارية: " أين الله؟ "، قال الإمام: إنما أراد النبى صلى الله عليه وسلم أن يطلب دليلا على أنها موحدة، فخاطبها بما يفهم قصده، إذ علامة الموحدين التوجه إلى الله إلى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج؛ لأن العرب التى تعبد الأصنام، وتطلب حوائجها من الأصنام، والعجم من النيران، فأراد عليه السلام الكشف عن معتقدها هل هى ممن آمن؟ فأشارت إلى السماء، وهى الجهة المقصودة عند الموحدين كما ذكرنا. وقيل: إنما السؤال بأين هاهنا سؤال عما تعتقده من جلالة البارئ سبحانه وعظمته. وإشاراتها إلى السماء إخبار عن جلالته تعالى فى نفسها، والسماء قبلة الداعين، كما أن الكعبة قبلة المصلين، كما لم يدل استقبال القبلة على أن الله تعالى فيها، كذلك لم يدل التوجه إلى السماء والإشارة إلى السماء على أن الله سبحانه فيها. قال القاضى: لا خلاف بين المسلمين قاطبة محدثهم وفقيههم ومتكلمهم ومقلدهم ونظارهم أن الظواهر الواردة بذكر الله فى السماء كقوله: {أأمنتم من في السماء}، أنها ليست على ظاهرها، وأنها متأولة عند

جمیعھم،"

ترجمہ: "نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا باندی سے دریافت فرمانا: "أین اللّٰہ؟ یعنی اللہ کہاں ہے؟ امام (ابوعبداللہ علی مازری مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ م ۵۳۶ھ) نے فرمایا: نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے یہی ارادہ فرمایا کہ باندی سے اس بات کی دلیل طلب کریں کہ وہ موحدہ ہے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس کو اُن الفاظ میں مخاطب کیا جس سے وہ سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پوچھنے کا مقصد سمجھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو ایک ماننے والوں کی علامت دُعا اور طلبِ حاجات کے وقت اللہ کی طرف یعنی آسمان کی طرف توجہ کرنا ہے۔ اس لیے کہ وہ عرب جو بتوں کی پرستش کرتے تھے اور اپنی حاجتوں کو بتوں سے طلب کرتے تھے اور اہل عجم اپنی حاجتوں کو آگ سے طلب کرتے تھے۔ (حالاں کہ بت اور آگ زمین پر ہیں) تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی کے عقیدے کے اظہار کا ارادہ فرمایا کہ کیا یہ اُن لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے؟ تو باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اس حال میں کہ اللہ کو ایک ماننے والوں کے نزدیک یہی سمت مقصود ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

(یہاں قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کی باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ باندی گونگی تھی جیسا کہ دوسری متعدد روایات میں قوی سندوں سے مروی ہے۔ صحیح مسلم کی اس روایت میں "قالت" یعنی "باندی نے قول کیا" ہے۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ قول عام ہے اور اشارہ خاص ہے۔ یعنی اشارے سے کوئی بات کہی جائے اسے بھی عربی میں قول کہنا درست ہے۔ لہٰذا صحیح مسلم کی مذکورہ روایت اگرچہ دوسری وجوہات کی بنا پر زیادہ قوی روایات کے خلاف ہے مگر یہ باندی کے گونگے ہونے کے خلاف نہیں اور نہ اس کے خلاف ہے کہ اُس نے اپنی زبان سے "فی السماء" کے الفاظ

نہیں نکالے بلکہ ہاتھ سے اوپر کی طرف اشارہ کیا۔راقم)

اور (اس کی تشریح میں یہ بھی) کہا گیا کہ یہاں پر ''أین''یعنی''کہاں'' کے ذریعے سوال کرنا صرف اسی بات کو پوچھنا ہے جو کچھ وہ باری سبحانہ وتعالیٰ کی جلالت وعظمت کا عقیدہ رکھتی تھی۔اور باندی کا آسمان کی طرف اشارہ کرنا اللہ تعالیٰ کی جلالت ہی کی خبر دینا ہے۔اور آسمان دُعا مانگنے والوں کا قبلہ ہے جس طرح کعبہ نمازیوں کا قبلہ ہے۔تو جس طرح قبلے کے استقبال کرنے نے اس پر دلالت نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ کعبے میں ہے اسی طرح آسمان کی طرف توجہ کرنے اور آسمان کی طرف اشارہ کرنے نے یہ ثابت نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان میں ہے۔(امام مازری رحمہ اللہ تعالیٰ کا کلام ختم ہوا۔)

قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تمام مسلمان، اُن کے فقہا، محدثین، متکلمین، مقلدین اور محققین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان میں ہونے کے ذکر میں وارد نصوصِ ظاہرہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ''ءَاَمِنۡتُمۡ مَّنۡ فِي السَّمَآءِ'' (کیا تم بے خوف ہو گئے اُس سے جو (یعنی جس کی سلطنت) آسمان میں ہے۔ الملک:۱۶) بے شک یہ کلمات اپنے معنیٰ ظاہر پر نہیں ہیں۔اور تمام مسلمانوں کے نزدیک ان کی تاویل کی جائے گی۔(یعنی معنیٰ ظاہر کو مراد نہیں لیا جائے گا۔)''

(إکمال المُعلِم بفوائد مسلم، ج:۲، ص:۴۶۵، ناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع، مصر)

(۵) ساتویں صدی ہجری کے مشہور محدث وفقیہ، امام ابو العباس قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۶۵۶ھ) جو شہرۂ آفاق تفسیرِ قرطبی کے مصنف امام ابو عبداللہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۶۷۱ھ) کے شیخ اور اُستاذ ہیں نے اس حدیث کی تاویل میں تفصیلی گفتگو فرمائی:

''وقوله صلى الله عليه وسلم للجارية: ((أين الله؟)) هذا السؤال من النبي صلى الله عليه وسلم تنزّل مع هذه الجارية على قدر

فهمها، إذ أراد أن يظهر منها ما يدل على أنها ليست ممن يعبد الأصنام ولا الحجارة التي في الأرض، فأجابت بذلك، وكأنها قالت: إن الله ليس من جنس ما يكون في الأرض. و"أين": ظرف يسأل به عن المكان... وهو لا يصح إطلاقه على الله بالحقيقة، إذ الله تعالى منزّه عن المكان، كما هو منزّه عن الزمان، بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجودًا، ولا زمانَ ولا مكانَ، وهو الآن على ما عليه كان، ولو كان قابلاً للمكان لكان مختصًا به، ويحتاج إلى مخصِّص، ولكان فيه إما متحركًا وإما ساكنًا، وهما أمران حادثان، وما يتّصف بالحوادث حادث... وإذا ثبت هذا، ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أطلقه على الله بالتوسع والمجاز لضرورة إفهام المخاطبة القاصرة الفهم، الناشئة مع قوم معبوداتهم في بيوتهم، فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعرّف منها: هل هي ممن يعتقد أن معبوده في بيت الأصنام، أم لا؟ فقال لها: ((أين الله؟)) قالت: في السماء، فقنع منها بذلك، وحكم بإيمانها؛ إذ لم تتمكن من فهم غير ذلك... وقيل في تأويل هذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما سألها بأين عن الرتبة المعنوية التي هي راجعة إلى جلاله تعالى وعظمته التي بها بايَنَ كلّ من نُسبت إليه الإلهية، وهذا كما يقال: أين الثُّريا من الثَّرى، والبصرُ من العَمَى؛ أي: بَعُدَ ما بينهما، واختصت الثريا والبصر بالشرف والرفعة. وعلى هذا يكون قولها: "في

السماء"،أي:في غاية العلوّ والرفعة، (مُلَخَّصاً)"

ترجمہ: ''اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا جاریہ سے فرمانا ''أين الله؟'' نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ سوال کرنا اُس باندی کی سمجھ کی مقدار پر اُس کے ساتھ تنزّل ہے۔اس لیے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ ارادہ فرمایا کہ باندی سے ایسا جواب ظاہر ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ اُن لوگوں میں سے نہیں ہے جو زمین پر موجود بتوں اور پتھروں کی پوجا کرتے ہیں۔تو اُس نے ''آسمان میں'' کہہ کر جواب دیا۔ گویا کہ اُس نے کہا: اللہ تعالیٰ اُن چیزوں کی جنس سے نہیں جو زمین میں ہوتی ہیں۔اور ''أَيْنَ'' ظرف ہے جس سے کسی مکان کو پوچھا جاتا ہے حالاں کہ اس کا اطلاق حقیقی معنیٰ میں اللہ تعالیٰ پر صحیح نہیں۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ مکان سے مُنزّہ ہے جس طرح وہ زمان سے منزّہ ہے۔ بلکہ وہ زمان ومکان کا خالق ہے۔اور وہ ازل میں موجود تھا جب کہ کوئی زمان ومکان نہ تھا۔اور وہ اب بھی اُسی صفت پر ہے جس پر وہ ازل میں تھا۔(یعنی بغیر زمان ومکان کے۔)اور اگر وہ مکان کو قبول کرتا تو وہ اُس مکان کے ساتھ خاص ہوتا۔اور وہ کسی خاص کرنے والے کا محتاج ہوتا۔(اور جو محتاج ہو وہ خُدا نہیں ہوسکتا۔اسی طرح اگر وہ کسی مکان میں ہوتا تو)وہ اُس مکان میں یا تو ساکن ہوتا یا متحرک۔حالاں کہ یہ دونوں کیفیات حادث ہیں۔اور جو حوادث سے متصف ہو وہ خود حادث ہے۔(حالاں کہ وہ قدیم ہے، حادث نہیں۔لہٰذا اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہے۔)

اور جب یہ ثابت ہوا تو ثابت ہوا کہ ایسی کم سمجھ مُخاطَب جو ایسے لوگوں میں پروان چڑھنے والی جن کے جھوٹے معبود اُن کے گھروں میں تھے، کو سمجھانے کی ضرورت کے پیشِ نظر ہی نبیٔ کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے أین کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر توسع اور مجاز کے طور پر فرمایا۔لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارادہ فرمایا کہ وہ باندی سے اس بات کا اظہار

کرائیں کہ آیا وہ اُن میں سے ہے جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اُن کا معبود بُت خانے میں ہے یا یہ اُن میں سے نہیں۔ تو اُس سے پوچھا "أين الله" تو اُس نے جواب دیا "في السماء" تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باندی کے اس جواب پر اکتفا فرمایا اور اُس کے ایمان کا حکم لگایا، اس لیے کہ وہ اس سے زیادہ سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔

اور (بعض علما کی طرف سے) اس حدیث کی تأویل میں یہ کہا گیا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے "أَيْنَ" کے ذریعے معنوی مرتبے ہی کے متعلق سوال فرمایا جو اللہ تعالیٰ کے جلال وعظمت کی طرف راجع ہے جس سے ہر وہ مخلوق الگ ہوئی جس کی طرف اُلوہیت کی نسبت کی گئی۔ اور یہ جس طرح کہ کہا جاتا ہے: "أين الثريا من الثرى" یعنی "کہاں ثُریا اور کہاں زمین کی نمناک مٹی۔ اور "أين البصر من العمى" یعنی کہاں بینائی اور کہاں اندھا پن۔" مطلب یہ کہ ان کے درمیان مرتبے کی دوری ہے۔ اور ثریا اور بینائی شرف ورفعت سے عبارت ہے۔ اور اسی معنی پر باندی کا قول "في السماء" یعنی اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے" ہوگا۔ یعنی اللہ تعالیٰ مرتبے کی انتہائی رفعت وبلندی میں ہے۔"

(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ۱۴۲/۲ تا ۱۴۵)

(٦) ساتویں صدی ہجری کے مشہور محدث وفقیہ، امام ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ٦٧٦ھ) نے حدیثِ جاریہ کی شرح میں فرمایا:

"هذا الحديث من أحاديث الصفات وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان أحدهما الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالى ليس كمثله شيء وتنزيهه عن سمات المخلوقات والثاني تأويله بما يليق به فمن قال بهذا قال كان المراد امتحانها هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر

الفعال هو الله وحده وهو الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى المصلي استقبل الكعبة وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما أنه ليس منحصرا في جهة الكعبة بل ذلك لأن السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين أو هي من عبدة الأوثان العابدين للأوثان التي بين أيديهم فلما قالت في السماء علم أنها موحدة وليست عابدة للأوثان قال القاضي عياض لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء كقوله تعالى أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ونحوه ليست على ظاهرها بل متأولة عند جميعهم۔"

ترجمہ: "یہ حدیث احادیثِ صفات میں سے ہے۔ اور احادیثِ صفات میں اہل سُنت کے دو مذہب ہیں جن کا ذکر متعدد بار کتاب الایمان میں گزرا۔ دونوں مذہبوں میں سے ایک یہ کہ متشابہ کے معنی میں غور وخوض کیے بغیر اُس پر ایمان لانا ساتھ اس کے یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ کے مثل کوئی شئے نہیں اور وہ مخلوقات کی صفات سے منزّہ ہے۔ اور دوسرا مذہب اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق متشابہ کی تاویل کرنا ہے۔ تو جو تاویل کا قائل ہے اُس نے کہا: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مُراد باندی کا امتحان کرنا ہے کہ کیا وہ موحِّدہ ہے جو اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ افعال کو انجام دینے والا، کاموں میں تدبیر کرنے والا خالق تنہا اللہ ہی ہے۔ اور یہ وہی ہے کہ جب دُعا مانگنے والا اُس سے مانگتا ہے تو آسمان کی طرف رُخ کرتا ہے جس طرح جب نمازی نماز پڑھتا ہے تو کعبے کی طرف رُخ کرتا ہے۔ حالاں کہ آسمان کی طرف رُخ کرنا اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں منحصر ہے جس طرح وہ

کعبے کی سمت میں منحصر نہیں۔ بلکہ آسمان کی طرف رُخ کرنا اس لیے ہے کہ آسمان دُعا مانگنے والوں کا قبلہ ہے جس طرح کعبہ نمازیوں کا قبلہ ہے۔ یا یہ کہ کیا وہ باندی بُت پرستوں میں سے ہے جو اُن بُتوں کی پوجا کرتے ہیں جو اُن کے سامنے رکھے ہوئے ہیں۔ پھر جب باندی نے کہا ''فِي السَّمَاءِ'' تو یہ معلوم ہوا کہ وہ ایک اللہ تعالیٰ کو ماننے والی ہے، بُتوں کو پوجنے والی نہیں۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تمام مسلمان، اُن کے فقہا، محدثین، متکلمین، مقلدین اور محققین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان میں ہونے کے ذکر میں وارد نصوصِ ظاہرہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ''ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ'' (کیا تم بے خوف ہو گئے اُس سے جو (یعنی جس کی سلطنت) آسمان میں ہے۔ الملک:١٦) بے شک یہ کلمات اپنے معنیٰ ظاہر پر نہیں ہیں۔ اور تمام مسلمانوں کے نزدیک ان کی تاویل کی جائے گی۔ (یعنی معنیٰ ظاہر کو مراد نہیں لیا جائے گا۔)''

(شرحِ صحیح مُسلم للامام النووی، جلد:۵، ص:۲۴، ناشر: دار اِحیاء التراث العربی، بیروت، طبعہ ثانیہ:۱۳۹۲ھ)

خاتمہ: ختم اللہ تعالیٰ لنا بالخیر.

آیات واحادیثِ صفات کے ظاہر میں تعارض کے بیان میں

اللہ تعالیٰ کو جہتِ فوق میں ماننے والے آیات واحادیثِ صفات کے معانیٔ ظاہرہ کو مراد لینا واجب قرار دیتے ہیں اور ان کی تاویل کرنے کو تعطیل وگمراہی قرار دیتے ہیں اسی لیے فوق، علو، استوا نزول وغیرہ کا ظاہر مراد لے کر اللہ تعالیٰ کو اوپر کی سمت میں مانتے ہیں۔ مگر کیا وجہ ہے کہ انہیں وہی آیات واحادیثِ صفات نظر آتی ہیں جن کے ظاہر سے اُن کا مطلب نکلتا ہے؟ حالاں کہ وہ آیات واحادیثِ صفات جن کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے زمین پر یا جہتِ تحت یعنی نیچے کی سمت میں میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اُن آیات واحادیثِ صفات سے تعداد میں بہت زیادہ ہیں جن کا ظاہر جہت فوق پر دلالت کرتا ہے۔ مثال کے طور:

(۱) ''اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّالَّذِيْنَ هُمْ مُّحْسِنُوْنَ'' (بیشک اللہ ان کے ساتھ ہے جو ڈرتے ہیں اور جو نیکیاں کرتے ہیں۔ النحل:۱۲۸)

(۲) ''وَ اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ'' (اور بیشک اللہ نیکوں کے ساتھ ہے۔ العنکبوت:۶۹)

(۳) ''وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ'' (اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں رہو۔ الحدید:۴)

(۴) ''مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا'' (جہاں کہیں تین شخصوں کی سرگوشی ہو تو چوتھا وہ موجود ہے اور پانچ کی تو چھٹا وہ اور نہ اس سے کم اور

نہ اس سے زیادہ کی مگر یہ کہ وہ ان کے ساتھ ہے جہاں کہیں ہوں۔ المجادلۃ: ۷)

(۵) ”وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ“ (اور اے محبوب جب تم سے میرے بندے مجھے پوچھیں تو میں قریب ہوں۔ البقرۃ:۱۸۶)

(۶) ”وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ“ (اور ہم دل کی رگ سے زیادہ انسان کے قریب ہیں۔ قٓ:۱۶)

(۷) ”وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ“ (اور ہم تم سے زیادہ مرنے والے کے قریب ہیں مگر تمہیں اس کی بصیرت نہیں۔ الواقعۃ:۸۵)

ان آیاتِ صفات کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات زمین پر ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ہمارے ساتھ ہے اور ہماری شہ رگ سے زیادہ قریب ہے تو ظاہری مفہوم یہی ہے کہ چوں کہ ہم زمین پر رہتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ بھی زمین پر ہے۔ اور اگر ان آیاتِ صفات کی تاویل کی جائے جیسا کہ ہم اہل سُنت کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ہمارے ساتھ اور ہمارے قریب ہونے سے اُس کا علم مُراد لیا جائے کہ وہ علم کے اعتبار سے ہمارے ساتھ اور قریب ہے تو یہ مجازی معنی مُراد لینا ہوگا۔ حالاں کہ ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین وہابیہ قرآن مجید میں مجاز کے نہ ہونے کا دعویٰ کرتے آئے ہیں اور آیاتِ صفات کی تاویل کو تعطیل و گمراہی قرار دیتے رہے ہیں۔ مگر اس مقام پر پہنچ کر خود ابن تیمیہ اور اُس کے متبعین کو مجبوراً تاویل کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے نقل کر کے اعتماد کیا:

”أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى {وهو معكم أين ما كنتم} ونحو ذلك من القرآن: أن ذلك علمه“

ترجمہ: ”مسلمانانِ اہل سُنت نے اس پر اجماع کیا ہے کہ ”تم جہاں کہیں رہو وہ تمہارے ساتھ ہے“ اور قرآن میں اسی طرح کے کلمات کا معنی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔ (یعنی

معیت کا ظاہر مُراد نہیں بلکہ اُس کا علم مُراد ہے۔)‘‘ (مجموع الفتاوی، ج:۳،ص:۲۱۹)

لہٰذا ابن تیمیہ نے اپنے خودساختہ انکارِ مجاز کے دعوے کی خلاف ورزی کر دی اور معیت وقرب والی آیاتِ صفات کی تاویل کر کے اپنے خودساختہ قاعدے کے مطابق معطل وجہمی ہوگیا۔ یہی حال اُس کے متبعین وہابیہ کا ہے جو آیاتِ قُرب ومُعیَّت کی تاویل علم سے کرتے ہیں۔

(۸) ’’وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ‘‘(اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہوجاؤ۔العلق:۱۹)

آیات واحادیثِ صفات کا ظاہر مراد لینے والے وہابیہ کیا اس آیت کے ظاہر پر عمل کر کے اپنے خدا کو جہت تحت میں قرار دے کر اپنے ہی عقیدے کی مخالفت کریں گے یا پھر تاویل کر کے اپنے خودساختہ قاعدے کے مطابق تعطیل وانکارِ صفات کے مرتکب ہوں گے؟

(۹) ’’وَ نَادَيْنٰهُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْاَيْمَنِ وَ قَرَّبْنٰهُ نَجِيًّا‘‘(اور اسے ہم نے طور کی داہنی جانب سے ندا فرمائی اور اسے اپنا راز کہنے کو قریب کیا۔مریم:۵۲)

(۱۰) ’’فَلَمَّاۤ اَتٰىهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰۤى اِنِّيْۤ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ‘‘(پھر جب آگ کے پاس حاضر ہوا ندا کی گئی میدان کے داہنے کنارے سے برکت والے مقام میں پیڑ سے کہ اے موسیٰ بے شک میں ہی ہوں اللہ رب سارے جہان کا۔القصص:۳۰)

آیات واحادیثِ صفات کا ظاہر مُراد لینے والو! کیا ان آیتوں سے تم اپنے خدا کو کوہِ طور کے دامن میں اُترا ہوا مانو گے یا پھر تاویل کا سہارا لے کر خود اپنی ہی اُلٹی منطق کے مطابق معطل اور جہمی ہوجاؤ گے؟؟

(۱۱) ’’وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ‘‘(اور وہ اللہ آسمانوں میں اور زمین میں ہے۔الانعام:۳)

(۱۲) ''وَ هُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّ فِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَ هُوَ الْحَکِیْمُ الْعَلِیْمُ'' (اور وہی ہے آسمان میں خُدا اور زمین میں خُدا اور وہی حکمت والا علم والا ہے۔ الزخرف:۸۴)

اب کہاں بھاگو گے؟ ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے ''آسمانوں ر آسمان میں'' اور ''زمین میں'' وارد ہے۔ کس کی تاویل کرو گے اور کس کا ظاہر مراد لو گے؟؟ شرم تم کو مگر نہیں آتی۔ لہٰذا سُنی بن جاؤ اور اللہ تعالیٰ کو جہت و مکان سے پاک مانو۔

یہاں سمجھانے کی غرض سے اختصاراً چند آیات کو پیش کیا گیا ہے کہ متشابہات کے ظاہری معانی ایک دوسرے کے سخت معارض و مخالف ہیں۔ اسی طرح بے شمار وہ احادیث ہیں جن کا ظاہر جہت تحت یا زمین پر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً:

(۱) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه، أو إن ربه بينه وبين القبلة، فلا يبزقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدميه''

ترجمہ: ''تحقیق کہ جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں قیام کرتا ہے تو بے شک وہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے یا بے شک اُس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔ لہٰذا تم میں سے کوئی اپنے قبلے کی جانب ہرگز نہ تھوکے۔ لیکن اپنی بائیں جانب یا اپنے قدموں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔''

(صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب حك البزاق باليد من المسجد، حدیث نمبر: ۴۰۵)

(۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''أقرب مایکون العبد من ربه، وهو ساجد، فأكثروا الدعاء''

ترجمہ: ''بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس حال میں ہوتا ہے کہ جب وہ سجدہ کررہا ہو۔ لہٰذا دُعا کی کثرت کرو۔''

(صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب مایقال في الرکوع والسجود، حدیث نمبر: ۴۸۲)

(۳) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے اس دوران ہم نے بلند آواز سے تکبیر کہنا شروع کیا تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

''یا أیها الناس اربعوا علی أنفسکم إنکم لا تدعون أصم ولا غائبا إنکم تدعون سمیعا بصیرا وهو معکم والذي تدعونه أقرب إلی أحدکم من عنق راحلته.''

ترجمہ: ''اے لوگو! اپنے آپ پر نرمی کرو۔ بے شک تم کسی بہرے کو نہیں پکاررہے ہو اور نہ کسی غائب کو پکاررہے ہو۔ بلکہ تم سُننے والے، دیکھنے والے کو پکاررہے ہو۔ اور وہ تمہارے ساتھ ہے اور تم جسے پکارتے ہو وہ تم میں سے ہر ایک کے اُس کی سواری کی گردن سے زیادہ قریب ہے۔'' (بخاری ومسلم)

(مشکاۃ المصابیح، کتاب الدعوات، باب ثواب التسبیح والتحمید، الفصل الاوّل: ۲۳۰۳)

(۴) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذکرني''

ترجمہ: ''میں اپنے بندے کے میرے بارے میں گمان کرنے کے نزدیک ہوں اور

میں اُس کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرتا ہے۔" (بخاری و مسلم)

(مشکاۃ المصابیح، کتاب الدعوات، باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب إلیہ، الفصل الاوّل: ۲۲۶۴)

(۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"أنا مع عبدي إذا ذكرني وتحركت بي شفتاه"

ترجمہ: "میں اپنے بندے کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرتا ہے اور میرے ذکر میں اُس کے دونوں ہونٹ حرکت کرتے ہیں۔" (مرجع سابق، الفصل الثالث: ۲۲۸۵)

(۶) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا:

"أنك لو عدته لوجدتني عنده"

ترجمہ: "اگر تو فلاں بیمار بندے کی عیادت کرتا تو ضرور مجھے اُس کے پاس پاتا۔"

(صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب عیادۃ المریض: ۲۳۶۹)

ہم اہل سُنت ان احادیث کا ظاہر مراد نہیں لیتے۔ ان احادیث میں اللہ تعالیٰ کا نمازی کے سامنے ہونا، نمازی اور قبلے کے درمیان ہونا، ذکر کرنے کے وقت بندے کے پاس ہونا، مریض کے پاس ہونا وغیرہ کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر نہیں بلکہ زمین پر ہے۔ اس طرح سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ کا بندے کے سب سے زیادہ قریب ہونے کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت تحت میں ہے۔ مگر اس کے برخلاف وہابیہ خُدا کو جہت فوق میں عرش پر مانتے ہیں۔ اور اگر یہ لوگ یہاں تاویل کریں گے تو اپنے ہی قاعدے کے مطابق معطلہ ہو جائیں گے۔

(۷) حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سُنا:

”إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء.“

ترجمہ: ”بے شک بنی آدم کے سارے دل رحمن کے اصابع میں سے دو اصبع کے درمیان ایک دل کی طرح ہیں جسے وہ پھیرتا ہے جہاں چاہتا ہے۔“

(صحیح مسلم، کتاب القدر، باب تصریف اللہ تعالیٰ القلوب کیف شاء: ۳۶۵۴)

عربی میں ”أَصْبَعْ“ کا ظاہری لغوی معنی ہے اُنگلی، جس کی جمع ہے ”أَصَابِع“۔ اس حدیث کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زمین پر ہے۔ اس لیے کہ انسانوں کے دل زمین پر ہیں جو رحمن کی دو اُنگلیوں کے درمیان ہیں اور جب انگلیاں زمین پر ہیں تو ذات بھی زمین پر ہے۔ مگر ہم اہل سُنت یہاں تاویل اجمالی یا تفصیلی کر کے اللہ تعالیٰ کو جسمانی اعضا اور زمین یا کسی جگہ میں ہونے سے پاک مانتے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہابیہ ان احادیث کا کیا جواب دیتے ہیں؟ اگر تاویل کریں گے تو انہی کے بقول یہ خود معطلہ وجہمیہ ہو جائیں گے اور اگر ظاہر مراد لیں گے تو اُن کے خدا کا زمین پر ہونا لازم آئے گا۔ گویا کہ انہوں نے خود ساختہ قواعد کا جو گڑھا ہم اہل سُنت کو گرانے کے لیے کھودا تھا اسی میں یہ لوگ گرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اب تین ہی راستے ہیں: (۱) یا تو بعض متشابہات کو ظاہر پر محمول کیا جائے اور بعض کی تاویل کی جائے۔ (۲) یا ساری متشابہ آیات واحادیثِ صفات کو اُن کے ظاہر پر محمول کیا جائے۔ (۳) یا ساری متشابہ نصوص کی تاویلِ اجمالی یا تفصیلی کی جائے اور اللہ تعالیٰ کو جہت ومکان سے پاک مانا جائے۔

پہلا راستہ مشبہہ نے اختیار کیا اور جن نصوص کا ظاہر اُن کے خُدا کے عرش پر

ہونے پر دلالت کرتا ہے اُن کو اُن کے ظاہر پر محمول کیا اور اس قدر شدّت کی کہ قرآنِ کریم میں مجاز کے وجود ہی کا انکار کر دیا تا کہ تاویل کا دروازہ ہی بند ہو جائے بلکہ تاویلِ اجمالی کو بھی تعطیل یعنی انکارِ صفات اور گمراہی قرار دے دیا۔ مگر انہوں نے جب اُن متشابہات کو دیکھا جن کا ظاہر خُدا کے عرش کے کافی نیچے آسمان کے اندر ہونے پر دلالت کرتا ہے یا جہتِ تحت میں یا زمین پر ہونے پر دلالت کرتا ہے تو خود اپنے ہی بنائے ہوئے قواعد کے خلاف ان کی تاویل کرنے لگے کہ آیاتِ قرب و معیت سے مراد علم ہے اور آسمان میں ہونے سے آسمان کے اوپر عرش پر ہونا مراد ہے۔ وغیرہ۔ حالاں کہ یہ ترجیح بلا مُرجّح ہے کہ بغیر کسی دلیل کے بعض کی تاویل کی جائے اور بعض کو ظاہر پر محمول کیا جائے۔ جب کہ وہ نصوص جن کا ظاہر زمین پر یا جہت تحت میں ہونے پر دلالت کرتا ہے وہ کثیر و وافر ہیں اور جن کا ظاہر عرش پر ہونے پر دلالت کرتا ہے وہ قلیل ہیں۔

دوسرا راستہ جہمیہ نے اور ملحد متصوفین نے اپنایا اور اپنے خدا کو ہر مکان میں مان لیا بلکہ ہر مخلوق میں حلول کیا ہوا مانا۔ اس عقیدے کے کفر ہونے پر اہل سُنت اور مشبّہہ کا اتفاق ہے۔

تیسرا راستہ اہل سُنت کا ہے کہ متشابہات کے ظاہری معانی کے ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں محال ہونے کی وجہ سے انہیں محکمات کی طرف پھیر دیا کہ جن نصوص کا ظاہر اللہ تعالیٰ کو زمین میں، زمین پر، آسمان میں یا عرش پر یا ہر مکان میں ثابت کرتا ہے بحکمِ محکمات اُن کا ظاہر ہر گز مُراد نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جہت و مکان سے پاک ہے۔

اس مقالے کا اختتام کلام الامام، امام الکلام پر یعنی سیدی سرکار اعلیٰ حضرت امام اہل سُنت الشاہ احمد رضا محدث بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ایک اقتباس پر کیا جاتا ہے جس طرح ابتدا بھی اُنہیں کی عبارت سے کی گئی۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رحمہ اللہ تعالیٰ نے

(فتاوی رضویہ مترجم، ج: ۲۹، ص: ۱۸۸/۱۸۹، پر) قرآن واحادیث کی تقریباً اکتیس (۳۱) اُن نصوصِ متشابہات کو پیش کیا جن کے ظاہری معانی خدا کے عرش کے نیچے آسمان میں، جہتِ تحت میں، زمین پر، زمین میں، جنت میں بلکہ ہر مکان میں ہونے پر دلالت کرتے ہیں، پھر اس کے بعد تحریر فرمایا:

''أقول: یہی آیات واحادیث ہر مجسم خبیث کی دہن دوزی اور ہر مسلم سُنّی کی ایمان افروزی کو بس ہیں۔ اس مجسم سے کہا جائے کہ اگر ظاہر پر حمل کرتا ہے تو ان آیات و احادیث پر کیوں ایمان نہیں لاتا؟ ''اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ'' دیکھ تیرے اس کہنے میں کہ ''عرش پر ہے اور کہیں نہیں'' کتنی آیتوں، حدیثوں کا صاف انکار ہے، اور اگر ان میں تاویل کی راہ چلتا ہے تو آیاتِ استوا و حدیث مکان میں کیوں حد سے نکلتا ہے؟ اب یہ تیرا بکنا صریح جھوٹ اور تحکم ٹھہرا کہ تیرا معبود مکان رکھتا اور عرش پر بیٹھتا ہے، اور مومن سُنی کو ان سے بحمد اللہ یوں روشن راستہ ہدایت کا ملتا ہے کہ جب آیات واحادیثِ عرش و کعبہ و آسمان و زمین و ہر موضع و مقام کے لیے وارد ہیں تو اب تین حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو ان میں بعض کو ظاہر پر محمول کریں اور بعض میں تفویض و تاویل، (۲) یا سب ظاہر پر ہوں یا (۳) سب میں تفویض و تاویل۔ اوّل تحکم بے جا و ترجیحِ بلا مُرَجِّح اور اللہ عزوجل پر بے دلیل حکم لگا دینا ہے۔ اور شق دوم قطع نظر اُن قاطعہ قاہرہ دلائل زاہرۂ تنزیہ الٰہی کے یوں بھی عقلاً و نقلاً ہر طرح باطل، کہ مکینِ واحد وقتِ واحد میں امکنہ متعددہ میں نہیں ہوسکتا، تو ہر جگہ ہونا اُسی صورت پر بنے گا کہ ہوا کی طرح ہر جگہ بھرا ہو، اور اس سے زائد شنیع و ناپاک اور بداہۃً باطل کیا بات ہوگی کہ ہر نجاست کی جگہ، ہر پاؤں کے تلے، ہر شخص کے منہ، ہر مادہ کے رحم میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور پھر جتنی جگہ مکانوں پہاڑوں وغیرہ اجسام سے بھری ہوئی ہے بِعَيْنِهٖ اس میں بھی ہو تو تداخل ہے اور نہ ہو تو اس میں

کروڑوں ٹکڑے پرزے جوف سوراخ لازم آئیں گے، اور جو نیا پیڑ اُگے نئی دیوار اُٹھے تیرے معبود کو سمٹنا پڑے، ایک نیا جوف اس میں اور بڑھے، اور اب استوا کے لیے عرش، دار کے لیے جنت اور بیت کے لیے کعبے کی کیا خصوصیت رہے گی۔ لا جرم شق سوم ہی حق ہے اور آیاتِ استوا سے لے کر یہاں تک کوئی آیت و حدیث ان محال و بے ہودہ معنی پر محمول نہیں جو ناقص افہام میں ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں بلکہ تفہیمِ عوام کے لیے اُن کے پاکیزہ معانی ہیں اللہ عزوجل کے جلال کے لائق، جنہیں ائمہ کرام اور خصوصاً امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں مشرحاً بیان فرمایا اور ان کی حقیقی مراد کا علم اللہ عزوجل کو سپرد ہے۔

اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝"

والحمد للہ رب العلمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین محمد و آلہ و صحبہ أجمعین۔ آمین!

امام الہدیٰ ابو منصور بن محمد ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۳۳۳ھ)
نے اپنی کتاب ''التوحید'' میں تحریر فرمایا:

ترجمہ: ''رہا آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا تو یہ عبادت کیلئے ہے اور اللہ تعالیٰ کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے بندوں کو جس طرح چاہے عبادت کا حکم دے، اور جہاں چاہے اُن کو پھیرے، اگرچہ گمان کرنے والا یہ گمان کرے کہ آسمان کی طرف نظروں کا اُٹھانا اس لیے ہے کہ اللہ اُس جہت میں ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ گمان تو ایسا ہے جیسے کوئی نماز وغیرہ میں اپنی پیشانی زمین پر رکھ کر یہ گمان کرے کہ اللہ تعالیٰ زمین کی نیچے کی سمت میں ہے۔ اور ایسا ہے جیسے کوئی نماز میں مشرق یا مغرب کی طرف (جس طرف قبلہ ہو) رُخ کرکے یا حج کیلئے مکہ کی طرف جانے سے یہ گمان کرے کہ اللہ تعالیٰ اُس جہت میں ہے ... اللہ تعالیٰ ان سب جہتوں سے پاک ہے۔'' (التوحید، صفحہ:۶۹ اور صفحہ:۷۵ تا ۷۶)

حجۃ الاسلام، امام ابو حامد غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ (م۵۰۵ھ) نے فرمایا:

ترجمہ: ''پھر اگر اُس کے دل میں یہ خیال آئے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے جو اعضاء سے مرکب ہے تو وہ بُت کو پوجنے والا ہے۔ اس لیے کہ ہر جسم مخلوق ہے اور مخلوق کی عبادت کرنا کفر ہے اور بُت کی عبادت اس لیے کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے اور وہ مخلوق اس لیے ہے کہ وہ جسم ہے۔ لہذا جو کسی جسم کی پرستش کرے گا تو وہ سلف وخلف کے اماموں کے اجماع سے کافر ہے چاہے وہ جسم کثیف ہو جیسے سخت ٹھوس پہاڑ یا لطیف ہو جیسے ہوا اور پانی، یا وہ جسم زمین کی طرح تاریک ہو یا سورج چاند اور ستاروں کی طرح روشن ہو یا وہ جسم ہوا کی طرح ایسا شفاف ہو جسکا کوئی رنگ نہ ہو، یا عرش، کرسی اور آسمان کی طرح انتہائی بڑا ہو یا چیونٹی اور مٹی کے ذروں کی طرح چھوٹا ہو یا پتھروں کی طرح کوئی جماد ہو یا انسان کی طرح کوئی حیوان ہو، لہذا جسم بُت ہی ہے۔'' (الجام العوام عن علم الکلام، ص:۴)